


NAZIONALE
BIBLIOTECA
VITT. EMANUELE
1
27 F
30
ROMA

Die

Philosophie des Aristoteles,

in ihrem inneren Zusammenhange,

mit

besonderer Berücksichtigung des philosophischen Sprachgebrauchs,

aus dessen Schriften entwickelt

von

Franz Biese,

Professor und erstem Oberlehrer am Königl. Pädagogium zu Putbus.



Zweiter Band.

Die besonderen Wissenschaften.

Ὁ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος.

Berlin.

Gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

1842.

Τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος· οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

Eth. Nicom.

Vorwort.

Indem der Verfasser den zweiten Band seiner Philosophie des Aristoteles, womit das Ganze dem ursprünglichen Plane gemäß abgeschlossen ist, dem Publikum vorlegt, hat er nur Weniges voranzuschikken, da die Grundsätze, nach welchen er die einzelnen Theile durchgeführt hat, ausführlich in dem Vorwort zum ersten Bande besprochen sind.

Vor Allem bittet er um Entschuldigung, daß er sein Versprechen, die Fortsetzung und den Schluß des Ganzen dem ersten Bande bald nachfolgen zu lassen, so spät erfüllt. Kurze Zeit nach dem Erscheinen des ersten Bandes führte ihn sein Beruf nach einem neuen Wohnort, nach Putbus, wo er gerne bereit war, mit allen seinen Kräften zur Entwickelung einer neu gebildeten Erziehungs-Anstalt mitzuwirken. Erst nach längerer Zeit bei dem immer frischeren Emporblühen der

jungen Anstalt und bei den freundlicheren Aussichten in die Zukunft konnte er diejenige geistige Sammlung und Spannkraft wieder gewinnen, die erforderlich war, um die früher abgebrochenen Arbeiten freudig aufzunehmen und zum Abschluß zu bringen. Er ging aber mit desto größerer Regsamkeit an die Durchmusterung und Ueberarbeitung seines größtentheils schon in Berlin fertig gewordenen Manuscripts, als er durch die öffentlichen Beurtheilungen des ersten Theils und durch manche gelegentlich ausgesprochene günstige Aeußerung über denselben vielfache Anregung und Ermuthigung zur Vollendung des Ganzen gewonnen hatte. Es stellte sich ihm daher je länger je mehr die Ueberzeugung fest, daß seine Arbeit eine zeitgemäße sey, und er durfte auch das Vertrauen gewinnen, daß die Methode, nach der er die Aristotelische Philosophie behandelt, nicht hinter den Anforderungen der philosophischen Bildung unserer Zeit zurückbleibe; überdieß arbeitete er mit um so größerer Liebe und Begeisterung, als er immer tiefer erkannte, wie Aristoteles durch den gediegenen Gehalt des Princips seiner philosophischen Entwickelungen sich alle Gebiete der natürlichen und geistigen Welt unterworfen, eine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung zuerst begründet und eben hierdurch als Leh-

rer des Menschengeschlechts den Geist der Wissenschaften mehr als ein Jahrtausend beherrscht habe, so daß er stets mitten in dem Streit der philosophischen Richtungen ein unbestrittener Gemeinbesitz bleiben wird *).

Für die vielfachen Aufmunterungen und Anregungen der Herren Recensenten, namentlich des Herrn Professor K(opp) in den Münchener gelehrten Blättern 1836 und des Herrn Dr. Adolph Stahr in den Hallischen Jahrbüchern 1838, spricht der Verfasser seinen tief empfundenen Dank aus, da einem Schriftsteller kein schönerer und nachhaltigerer Lohn zu Theil werden kann, als in dem, was er giebt, worin zugleich sein eigenes Selbst und sein theuerster Besitz enthalten ist, sich anerkannt zu sehen. Die Entgegnung auf die Aeußerungen des Hrn. Prof. Michelet in dessen Geschichte der letzten Systeme der Philosophie möge unten S. 312 A. nachgelesen werden; es ist unerquicklich auf Kleinigkeiten, in so fern sie aus einer übertriebenen Eigenliebe hervorgehen, sich weitläuftiger einzulassen.

---

*) S. Trendelenburg's Vorrede zu seinen Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik S. IX.

Der Verfasser ist sich bewußt, daß er in dem zweiten Band fest sein Ziel im Auge behalten hat, wie es von ihm in dem Vorwort zum ersten Bande S. XLVIII ff. näher angegeben ist. Der Weg zur Erreichung desselben ergab sich ihm durch sorgfältige Lectüre der einzelnen Schriften des Aristoteles auf naturgemäße Weise von selbst. Die wirksamsten Anregungen hierzu verdankt er den umfassenden, großartigen Umrissen, die Hegel in seiner Geschichte der Philosophie von der Aristotelischen Philosophie gegeben hat, wodurch diese in unserer Zeit erst von Neuem wieder entdeckt und ihre Bedeutsamkeit und ihr bleibender Werth für alle Zeiten festgestellt ist. Wie weit es nun dem Verfasser gelungen ist, bei seiner Richtung auf das Allgemeine sich des besonderen Inhalts der einzelnen Aristotelischen Werke zu bemächtigen, und namentlich das wissenschaftliche Princip hervorzuheben, durch welches Aristoteles in den einzelnen Disciplinen schöpferisch aufgetreten ist, das muß er einsichtsvollen Lesern zur Beurtheilung überlassen. Vor Allem war er bei dem Streben, die Philosophie des Aristoteles als ein Ganzes geistig wiederzuerzeugen und ihren speculativen Gedankenreichthum aus dessen Schriften allseitig und in sich zusammenhängend zu entwickeln, besonders bemüht, die

möglichste Objektivität zu gewinnen, und die große Schwierigkeit zu überwinden, welche veranlaßt wird durch die Verwandlung der griechischen Terminologie in unsere philosophische Sprache. In Bezug auf die Grundsätze, die sowol hierin als auch in der Kritik des Textes befolgt sind, muß auf das Vorwort zum ersten Bande S. LI f. verwiesen werden, wo zugleich hervorgehoben wurde, wie Vieles durch Special-Ausgaben und Monographien für den Aristoteles noch geleistet werden müsse, deren manche werthvolle seit der Herausgabe des ersten Bandes bereits erschienen sind und bei der Ueberarbeitung des zweiten Bandes gebraucht werden konnten. Die gründliche Schrift des Herrn Dr. Afzelius: **Aristotelis de imputatione actionum doctrina. Upsaliae 1841**, für deren gütige Zusendung der Verfasser demselben seinen verbindlichsten Dank sagt, konnte leider nicht mehr benutzt werden, da der Abschnitt über die Ethik schon gedruckt war. Gleichfalls hat es der Verfasser zu bedauern, daß **Bonitz observationes criticae in Aristotelis libr. Metaphys. Berol. 1842.** und die Abhandlung von Woltmann im Rheinischen Museum über die Anordnung der einzelnen Bücher der Aristotelischen Politik ihm erst unmittelbar vor Beendigung des Drucks zu Gesicht gekommen sind. Von

dem dringenden Bedürfnisse solcher ins Specielle eingehenden Arbeiten fühlt der Verfasser nach Vollendung seines ganzen Werkes um so lebendiger sich durchdrungen, als es ihm nicht entgehen konnte, in wie manche und vielfache Untersuchungen er sich noch hätte einlassen können. Doch wie er sich einmal seine Aufgabe gestellt hatte, mußte er sich nothwendig beschränken, um sich nicht zu zersplittern und in Einzelheiten zu verlieren.

Und so möge denn eine gleich freundliche und nachsichtsvolle Aufnahme dem zweiten Bande zu Theil werden, wie sie dem ersten im reichen Maaße geschenkt ist. An vielen schweren und anstrengenden Arbeiten hat es der Verfasser zur Erreichung seines Ziels nicht fehlen lassen; doch eine solche Versicherung hat immer geringe Kraft; an den Früchten sollen sie erkannt werden.

Putbus im Mai 1842.

Franz Biese.

Inhalt.

Dritter Abschnitt.

Die besonderen Wissenschaften oder die Vermittelung des Besonderen durch das Allgemeine.

Zweites Capitel.

Die praktischen Wissenschaften.

Erste Abtheilung.

Zweite Abtheilung.

Die

Philosophie des Aristoteles.

Zweiter Band.

Die besonderen Wissenschaften.

Druckfehler.

Seite 18. Z. 4. v. u. lies Daher statt Dafür.
— 52. Z. 1. v. u. l. 3, 1 § 5 st. 3, 165.
— 58. Z. 9. v. o. l. qualitative st. quantitative.
— 63. Z. 11. v. u. l. dasselbe und einander gleich sey st. derselben einander gleich seyn.
— 86. Z. 18. v. u. l. In st. Unter.
— 90 sq. l. himmlischen Körper in den irdischen st. himmlischen der irdischen.
— 143. Z. 14. v. o. l. Ferne st. Form.
— 153. Z. 3. v. o. l. wenn man etwas, wie eine dünne Haut st. wenn man, wie eine Haut.
— 155. Z. 16. v. u. l. offenstehenden st. querstehenden.
— 177. Z. 1. v. u. l. 171 sqq. st. 99—103.
— 191. Z. 5. v. o. l. in eine Einheit st. in Einheit.
— 240. Z. 2. v. o. l. auf dieser st. auf diesen.
— 253. Z. 7. v. o. l. desselben st. derselben.
— 266. Z. 15. v. o. l. ein einziger Tag st. einen einzigen Tag, und füge hinzu Eth. I, 7 p. 1098. a. 18.
— 281. Z. 2. v. u. l. sich auf st. sich auch auf.
— 305. Z. 17. v. u. l. Veränderliche st. Unveränderliche.
— 306. Z. 1. v. o. l. „Geistes angemessen ist" und tilge „angemessen ist" nach „Vernunft."
— 309. Z. 8. v. u. l. beweist st. bewegt.
— 317. Z. 12. v. u. l. sind es nicht st. sind nicht.
— 320. Z. 12. v. o. l. wem st. wenn.
— 337. Z. 6 v. o. l. ist st. bleibt.
— 345. Z. 9. v. o. l. vor st. von.
— 350. Z. 3 v. o. l. nun st. nur.
— 354. Z. 15. v. u. l. des Zuviel st. das Zuviel.
— 367. Z. 3. v. o. l. die Enthaltsamkeit, und der Gegensatz st. die Enthaltsamkeit. Die Enthaltsamkeit und der Gegensatz.
— 369. Z. 6. v. o. l. minder schimpflich st. gefährlicher.
— 377. Z. 9 v. o. l. Liebens st. Lebens.
— 417. Z. 11. v. u. l. Angenehme in st. Angenehm ein.
— 429. Anm. 1. l. Pol. st. Fol.
— 442. Z. 14. v. o. l. nun st. nur.
— 443. Z. 11. v. o. l. was äußerlich bestechen kann st. was nur äußerlich bestehen kann.
— 457. Z. 16. v. u. l. nur st. nun.
— 460. Z. 8. v. u. l. Tüchtigkeit des Chorführers st. Tüchtigkeit des Choreuten.

Seite 528. Z. 9. v. u. l. heben st. haben.
— 539. Z. 12. v. o. l. ohne dabei die Schranken der Mäßigkeit zu überschreiten st. und dabei die Schranken der Mäßigkeit überschreiten.
— 550. Z. 3. v. u. l. die Muße der Zweck der Geschäftigkeit st. die Geschäftigkeit der Zweck der Muße.
— 567. Z. 4. v. o. l. orgische st. ergische.
— 602. Z. 16. v. o. l. in welchem st. welchem.
— 608. Z. 5. v. o. l. Anderen st. Anderer.
— 615. Z. 1. v. u. l. 381 st. 371.
— 626. Z. 6. v. o. l. Die Denkformen für diese st. Die Denkformen.
— 628. Z. 16. v. u. l. wurde st. werde.
— 656. Z. 7. v. u. l. nun st. nur.
— 663. Z. 16. v. o. l. unanständigen st. unverständigen.
— 664. Z. 3. v. o. l. stoffartiger st. stoßartiger.
— 667. Z. 3. v. o. l. von st. vor.
— 675. Z. 2. v. u. füge zu A. 5. Rhet. 1, 9. hinzu.
— 703. Z. 7. v. o. l. Thatsachen st. Thatsache.

Dritter Abschnitt.

Die besonderen Wissenschaften oder die Vermittelung des Besonderen durch das Allgemeine.

Einleitung.

Ueber das Wesen der besonderen Wissenschaften und über die Eintheilung derselben in theoretische und praktische Wissenschaften.

Um das Wesen der Wissenschaft zu entwickeln, ist es wichtig, das Verhältniß des Besonderen zum Allgemeinen, des Realen zum Ideellen näher zu bestimmen. Es ist im ersten Bande dieses Werkes bereits nachgewiesen, wie in der Aristotelischen Philosophie die Idee sich als ein Concretes bewährt, durch deren Wirksamkeit die Gegensätze der natürlichen und geistigen W[illegible] zusammengehalten und zu einem in sich bestimmten, individuellen Daseyn gestaltet werden, so daß weder der ewige Wechsel der Dinge, noch die ewig ruhende, von allem bewegten Daseyn ausgeschiedene Idee die Wahrheit ist, sondern das Allgemeine, welches sich in dem Besonderen als die gestaltende Thätigkeit offenbart und als die übergreifende Einheit sich verwirklicht. Der Zweck der Wissenschaft besteht daher darin, das Vereinzelte und Besondere der sinnlichen

Wahrnehmung durch das Allgemeine des Gedankens zu vermitteln, um das Schwankende der einzelnen Erscheinungen zur Stetigkeit zu bringen, bei allem Wechsel das Dauernde, in allem Vorhandenen das Gesetz, in dem vielfach bewegten Daseyn die sich gleichbleibende Idee zu erkennen. Es ist somit für die Wissenschaft beides nothwendig sowol das Einzelne der sinnlichen Wahrnehmung, als auch das Allgemeine des Gedankens, um so mehr als dieses nicht ein von aller Besonderheit ausgeschiedenes abstractes Seyn hat [1]), sondern in dem Besonderen erst zum vollen Daseyn gelangt. Das Allgemeine, die ewigen, unveränderlichen Wesenheiten haben als solche in ihrer Allgemeinheit nur Existenz im Geist [2]), sie gewinnen aber als die wirksamen Formbestimmungen Realität in dem Besonderen, in den Einzelformen der Erscheinungswelt. Das Wesen ist als Zweck dem Einzelnen immanent, dasselbe von innen heraus bestimmend, der Zweck erhält durch den Begriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*) [3]) seine Bestimmung und realisirt sich in der individuellen Form der Einzeldinge. Die Form ist die gestaltende, belebende Thätigkeit, in ihr ist das sich Gleichbleibende der Erscheinungen begründet [4]). Das Materielle gewinnt daher seine Vermittelung durch die Formbestimmung, welche den objectiven Grund des schlechthin Seyenden enthält [5]). Diese Zweckbegriffe und Formbestimmungen geben erst der materiellen Welt Seyn und Wahrheit und haben ihren Grund in der Thätigkeit des schaffenden *νοῦς*, in der höchsten Grund- und Zweckeinheit [6]). Durch die das Materielle gestaltenden Formbestimmungen werden die sinnlich wahrnehmbaren Dinge selbst zu einem *νοη-*

---

[1]) Vergl. Philosophie des Arist. erst. Band p. 262. 452. 553.
[2]) Vergl. a. a. O. p. 328. Anm. 4. p. 361 seq.
[3]) Vergl. a. a. O. p. 427. Anm. 4. p. 480. Anm.
[4]) Vergl. a. a. O. p. 363. p. 383. Anm.
[5]) Vergl. a. a. O. p. 299. p. 549.
[6]) Vergl. a. a. O. p. 353.

τόν [1]), und der Gedanke, der die Dinge nach den ihnen wesentlichen, sich gleichbleibenden, unveränderlichen Formbestimmungen denkt, verhält sich zu dem als gegenständlich gesetzten *νοητόν* nicht wie zu einem Fremdartigen, bloß äußerlich Gegebenen, sondern findet seine eigene Bestimmungen in den Dingen wieder [2]). Das sinnlich Concrete als ein Einzelnes ist für den Gedanken nicht da, sondern dies ist der eigenthümliche Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung [3]), und die Wissenschaft von dem Besonderen findet erst dann statt, wenn das Wesen des Besonderen, das *νοητόν*, erkannt ist [4]). Existirte nun nichts außer den Einzeldingen, so gäbe es nur sinnlich Wahrnehmbares und nichts durch die Vernunft Erkennbares, und die Wissenschaft wäre somit aufgehoben; auch gäbe es alsdann nichts Ewiges und nichts Unbewegliches, da alles sinnlich Wahrnehmbare vergeht und in Bewegung ist [5]). Es kann daher auch nicht das Zufällige und dasjenige, was *sich auf verschiedene Weise verhält*, Gegenstand der Wissenschaft seyn [6]). Das sinnlich Wahrnehmbare ist ein Anderes als das Denkbare, das Vernünftige (*νοητόν*), und auf jedes beziehen sich verschiedene Thätigkeiten der Seele [7]). Sowie aber die Einzeldinge in einer wesentlichen Beziehung zum Allgemeinen stehen, ebenso die sinnliche Wahrnehmung zu dem Denken [8]); in der Erfahrung stellt sich die Einheit der Sinn-

---

[1]) Aristot. de anim. 3, 8: *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι.*

[2]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Band p. 85. 350. 362. 552.

[3]) Vergl. a. a. O. p. 446. Anm. 2.

[4]) Arist. Met. 7, 6. p. 137, 13. ed. Brandis: *ἐπιστήμη γὰρ ἑκάστου ἐστὶν ὅταν τὸ τί ἦν εἶναι ἐκείνῳ γνῶμεν.*

[5]) Met. 3, 4. p. 51, 15. Top. 4, 4. p. 125. a. 28. ed. Bekk.

[6]) Met. 6, 2. p. 123. 11, 8. p. 227 sq. 13, 3. p. 264. Anal. post. 1, 27.

[7]) Ethic. magn. 1, 35. p. 1196. b. 25.

[8]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 328 sqq.

lichkeit und des Denkens dar, doch das Denken bildet die übergreifende Macht, da es das Vereinzelte der Wahrnehmung zusammenfaßt in die concrete Allgemeinheit, aus welcher die Principien sich entwickeln, die zur Vermittelung des Besonderen dienen [1]). Die Wissenschaft bezieht sich auf das Wißbare (*ἐπιστητόν*), und dies ist eben das *νοητόν*, das Ewige, Unveränderliche in dem Besonderen [2]). Erst in der Wissenschaft kommt daher der Geist aus den zerstreuenden Einzelheiten der Außenwelt zur Sammlung in sich, zur Ruhe und Uebereinstimmung mit sich selbst, indem er in den verschiedenen Stufen der Wirklichkeit die allgemeine Vernunft in ihren concreten Erscheinungen durch die eigene Thätigkeit des Denkens erkennt [3]). Die denkende Vernunft (*νοῦς*) ist gerichtet auf das Allgemeine, auf die ideellen Formbestimmungen, auf die Principien, welche die wesentlichen sich gleichbleibenden Bestimmungen enthalten, und durch welche man zur objectiven Erkenntniß gelangt, indem aus ihnen das objectiv Gegebene so abgeleitet und für das Erkennen vermittelt wird, daß es sich nicht noch anders verhalten kann. Diese allgemeinen Principien des Intellectuellen und Realen sind nicht weiter durch den Beweis zu vermitteln, sie entwickelt die den-

---

[1]) Vergl. a. a. O. p. 343.

[2]) S. a. a. O. Anm. 4. u. Ethic. 6, 3. p. 1139. b. 22: *ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν· ἀΐδιον ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἁπλῶς πάντα ἀΐδια, τὰ δ' ἀΐδια ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα.* Ueber das schlechthin (*ἁπλῶς*) durch sich selbst Nothwendige vergl. Phil. des Arist. a. a. O. p. 129. Anm. 4.

[3]) Arist. weist diesen Zweck der Wissenschaft in der Bedeutung des Wortes *ἐπιστήμη* etymologisch nach: Probl. 30, 14. p. 956. b. sq.: *ἡ αἴσθησις καὶ ἡ διάνοια τῷ ἠρεμεῖν τὴν ψυχὴν ἐνεργεῖ· ὃ καὶ ἡ ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, ὅτι τὴν ψυχὴν ἵστησιν· κινουμένης γὰρ καὶ φερομένης οὔτε αἰσθέσθαι οὔτε διανοηθῆναι δυνατόν· διὸ καὶ τὰ παιδία καὶ οἱ μεθύοντες καὶ οἱ μαινόμενοι ἀνόητοι — ἀταράχου γὰρ οὔσης τῆς διανοίας μᾶλλον ἐφιστάναι δύνανται αὐτήν.* Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 343. Anm. 2.

kende Vernunft aus sich selbst [1]). Die besondere Wissenschaft setzt diese Principien voraus und bezieht sich auf das aus den Principien Beweisbare [2]). Die Einheit der denkenden Vernunft und der Wissenschaft ist die **Weisheit** [3]). Wir glauben nun dann etwas schlechthin und nicht bloß beziehungsweise zu wissen [4]), wenn wir die Ursache erkennen, wodurch die Sache so und nicht anders entstanden ist, also den objectiven Grund (τὸ αἴτιον) [5]), durch welchen die Erscheinung unmittelbar gesetzt ist. Erzeugt wird ein solches Wissen durch den Beweis, der nicht bloß formell ist [6]), sondern der von den wesentlichen Bestimmungen der Sache selbst ausgeht [7]). Das Ziel der Wissenschaft ist die Wahrheit, die Uebereinstimmung des Seyns und des Begriffs [8]). Dasjenige nun ist das Wahrste, was für das Abhängige den Grund der Wahrheit enthält; deswegen müssen die Principien dessen, was im-

[1]) S. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 230., wo die Bedeutung von ἐπιστήμη näher entwickelt ist.

[2]) S. a. a. O. p. 398.

[3]) Ethic. magn. 1, 35. p. 1197. a. 20: ὁ δὲ νοῦς ἐστὶ περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν ὄντων· ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν μετ' ἀποδείξεως ὄντων ἐστίν, αἱ δ' ἀρχαὶ ἀναποδεικτοί, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη περὶ τὰς ἀρχὰς ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ὁ νοῦς· ἡ δὲ σοφία ἐστὶν ἐξ ἐπιστήμης καὶ νοῦ συγκειμένη· ἐστὶ γὰρ ἡ σοφία καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν ἤδη δεικνύμενα, περὶ ἃ ἡ ἐπιστήμη· ᾗ μὲν οὖν περὶ τὰς ἀρχάς, τοῦ νοῦ αὐτὴ μετέχει, ᾗ δὲ περὶ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς μετ' ἀποδείξεως ὄντα, τῆς ἐπιστήμης μετέχει. Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 361. Anm. 3.

[4]) S. a. a. O. p. 251 sq.

[5]) S. a. a. O. p. 246. p. 628.

[6]) Das bloß Formelle des Schlusses bezeichnet Arist. durch συλλογισμός, und sagt daher ὁ συλλογισμὸς οὐ ποιήσει ἐπιστήμην, der Beweis dagegen heißt der das Wissen begründende Schluß συλλογισμὸς ἐπιστημονικός. S. a. a. O. p. 132 sq.

[7]) Diese wesentlichen Bestimmungen werden von Arist. genannt αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου, τὰ πρῶτα, τὰ ὑπάρχοντα καθ' αὑτά.

[8]) S. a. a. O. p. 351. Anm. 1. p. 362. p. 433.

mer so ist, die wahrsten seyn; denn sie sind nicht bloß zuweilen wahr, noch haben sie einen andern Grund des Seyns, sondern sind Grund des Seyns für das Uebrige; sowie sich also ein Jegliches in Hinsicht des Seyns verhält, so verhält es sich auch in Hinsicht der Wahrheit [1]). Da nun die Wissenschaft das Allgemeine in dem Besonderen nachweist und dieses durch jenes für die Erkenntniß vermittelt, so ist sie mittheilbar und muß daher gelehrt werden können [2]). Denn sie hat mit der Belehrung dies gemeinsam, daß sie einerseits die Kenntniß des Allgemeinen voraussetzt, andererseits in dem Besonderen das Allgemeine stets wieder erkennen läßt. Dasjenige, was wir lernen, wissen wir theils, theils wissen wir es nicht [3]); denn der Mensch hat freilich die Anlage zu der Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen in der Vernunft erhalten, allein angeboren sind so wenig die Ideen, als die Wissenschaften des Besonderen. Die wirkliche Erkenntniß der Principien ist durch die eigene Thätigkeit der Vernunft vermittelt [4]). Die einzelnen Wissenschaften gehen von diesen Principien aus und leiten aus diesen die Wahrheit des Be=

---

[1]) S. Met. 2. p. 36, 22: ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι· διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας· οὐ γάρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἴτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις· ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

[2]) Ethic. 6, 3: διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι καὶ τό ἐπιστητὸν μαθητόν. Daher nennt Arist. Elench. 2, 2. λόγους διδασκαλικοὺς diejenigen Bestimmungen, welche den Beweis aus den jeder Wissenschaft eigenthümlichen Principien führen, (vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 627.) und sagt Rhet. 1, 1: διδασκαλίας γάρ ἐστιν ὁ κατὰ τὴν ἐπιστήμην λόγος.

[3]) Ueber das Verhältniß der Platonischen Ansicht von dem Lernen zu der des Arist. vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 214 sq. p. 233 sq. p. 591 und p. 254.

[4]) S. a. a. O. p. 345—351.

sonderen ab durch den das Wissen begründenden Beweis [1]), so daß hierdurch die Sache selbst näher entwickelt und der concrete Begriff derselben gegeben wird. Form und Inhalt stehen hier in einer wesentlichen Beziehung auf einander, denn in der Form des Beweises werden die Principien hervorgehoben, wodurch die Sache ihre nähere Bestimmung gewinnt [2]). Die Grenze der besonderen Wissenschaft besteht nun darin, daß die einzelne Wissenschaft ausgeht von einem Vorausgesetzten, das vorher anerkannt wird, und aus diesem das Andere durch den Syllogismus ableitet, indem entweder das Allgemeine wie von Gebildeten als bekannt angenommen oder durch Induction in dem Einzelnen das Allgemeine aufgezeigt wird [3]). Sowol bei der Induction als auch beim Schlusse ist die Hauptsache das Allgemeine, dessen man sich vorher bewußt ist, doch mehr in unbestimmter Weise; zum bestimmten Bewußtseyn (ἁπλῶς ἐπίστασθαι) gelangt es erst durch die besondere Anwendung in der Wissenschaft [4]).

Das Beziehen nun des Besonderen auf das Allgemeine

---

[1]) S. a. a. O. p. 318.

[2]) Vergl. a. a. O. p. 133. u. 170. Anm. 2. über den Ausdruck μέθοδος. Die objective Behandlungsweise bezeichnet Arist. durch die Ausdrücke ἀναλυτικῶς, ἀποδεικτικῶς, πραγματικῶς, (s. a. a. O. p. 133. p. 629 sq.) und durch πραγματεύεσθαι. Vergl. anal. post. 2, 13. de anim. 1, 1. §. 2. Met. 3, 2. p. 47, 3; 11, 7. p. 225, 7. Die Wissenschaft ist die Sache selbst: ἐπὶ ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα — — ἐπὶ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 558. Anm. 2. und p. 305. Anm. 1.

[3]) S. anal. post. 1, 1. Vergl. Ethic. 6, 3. Met. 1, 9. p. 34, 9. Die Gebildeten (οἱ ξυνιέντες) bezeichnet Arist. auch durch οἱ χαρίεντες Ethic. 1, 2. Vergl. de sens. c. 1., wo er sie nennt φιλοσοφωτέρως τὴν τέχνην μετιόντας. S. noch Ethic. 1, 113. und die Phil. des Arist., p. 338. Anm. 1. Ueber die ἐπαγωγή vergl. a. a. O. p. 433. Anm. 4.

[4]) S. a. a. O. p. 233 sq.

ist Sache des reflectirenden Verstandes (*διάνοια*) [1]); mit demselben beginnt die subjective Thätigkeit des Geistes [2]), und es kommt der Unterschied zwischen Seyn und Denken, zwischen Wahrheit und Falschheit, zum Bewußtseyn [3]). Das Denken als Vergegenwärtigen einzelner Vorstellungen für sich ohne Beziehung derselben aufeinander ist weder wahr noch falsch [4]); das reflectirende Denken dagegen bezieht das Eine auf das Andere, trennt und verbindet, und somit ergiebt sich der Widerspruch zwischen Seyn und Denken, so daß Einem Unterschiedenes zukommt, und dasselbe nicht mehr Eins, sondern Mehreres ist [5]). Es ist daher die reflectirende Thätigkeit des Verstandes ebensowol entgegengesetzt der sinnlichen Wahrnehmung und der ihr entsprechenden Vorstellung als auch der höheren Vernunftthätigkeit [6]). Das Wahre und Falsche hängt ab von der Art des Urtheilens [7]); es wird dadurch näher das Verhältniß angegeben zwischen dem Subject und zwischen dem, was auf dasselbe bezogen wird; ist dieses jenem entsprechend, so bejaht das Wahre das Zusammengehörige, wo nicht, so verneint es dasselbe; das Falsche aber andererseits thut das Gegentheil [8]). Insofern nun das Wahre und Falsche diese Verbindung und diese Trennung bewirken, haben sie ihren Ursprung im Verstande (*ἐν διανοίᾳ*) und nicht in den Dingen; diese sind nun einmal so da, wie sie sind, und bestimmen sich nicht darnach, ob man wahr oder

[1]) S. a. a. O. p. 232. Anm. 1.

[2]) S. a. a. O. p. 327. Anm. 4. und p. 626 sq.

[3]) S. a. a. O. p. 211. Anm. 3.

[4]) S. a. a. O. p. 91.

[5]) S. a. a. O. p. 95. Anm. 3. p. 423. Anm. und p. 642 sq.

[6]) S. a. a. O. p. 364 sq. Vergl. de anim. 3, 8 fin.: *ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως, συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος.*

[7]) S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 423. Anm. 2.

[8]) Met. 4, 7. p. 84, 7.

falsch redet [1]). Die verschiedenen Beziehungen an einem Gegenstande erhalten ihre nähere Bestimmung durch die Kategorien, welche die allgemeinen Arten der Aussage bezeichnen [2]), und die als das verschiedenen Gegenständen Gemeinsame ein Abstractes sind, formelle Hülfsbegriffe, die aus der Reflexion hervorgehen und wesentlich verschieden sind von den realen Begriffen, in welchen sich die individualisirende Kraft des Allgemeinen offenbart [3]). Indem nun der Verstand auf die angegebene Weise alles Gedachte und Erkennbare bejaht oder verneint, so liegt nicht in ihm der Grund, die Dinge auf eine bestimmte Weise zu denken, sondern er hat nur die Fähigkeit, an jedem Stoff frei anzuknüpfen und ihm die Form der Allgemeinheit zu geben, und somit kann in diesem reflectirenden Denken kein Fortschritt für das inhaltsvolle Erkennen gewonnen werden, um weiter und an die Sache selbst zu kommen; hierzu bedarf es eines concreteren Ausgangspunktes, der in der Begriffsbestimmung enthalten ist [4]). Jede Verstandes-Wissenschaft (ἐπιστήμη διανοητική) oder die Wissenschaft, die nur in etwas an der Reflexion Theil hat [5]), bezieht sich in genauerer oder mehr in allgemeiner Weise auf Ursachen und Principien (περὶ αἰτίας καὶ ἀρχᾶς — ἢ ἀκρι-

---

[1]) S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 365. Anm. 4. und p. 499 sq.

[2]) Met. 6, 3. p. 127, 20: ἢ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ποσὸν ἤ τι ἄλλο συνάπτει ἢ ἀφαιρεῖ ἡ διάνοια. Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 53 sq. p. 63. Anm. 1.; p. 82. Anm. 5., und über τὶ κατά τινος p. 364. Anm. 3.

[3]) S. a. a. O. p. 641. Anm. 3. Daher sagt Arist. Met. 6, 3. p. 127, 25. sowol von dem συμβεβηκός als auch von dem, was τῆς διανοίας πάθος ist: ἀμφότερα περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, cf. l. l. p. 127, 15: περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ.

[4]) Met. 4, 7. p. 84, 9. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 286. Anm. 1. p. 297. p. 655. Anm. 2.

[5]) Met. 6, 1. p. 121, 12; 11, 7. p. 225, 9.

βεστέρας ἢ ἁπλουστέρας) [1]; alle aber beschäftigen sich mit einem besonderen Object, das sie für sich ausgeschieden haben, und nehmen auf das schlechthin Seyende als solches und auf das Was gar keine Rücksicht, sondern indem einige durch die sinnliche Wahrnehmung es verdeutlichen, andere von einer Annahme über das Was ausgehen, weisen sie entweder in bündigerer oder laxerer Form (*ἢ ἀναγκαιότερον ἢ μαλακώτερον*) dasjenige nach, was an und für sich dem besonderen Gegenstande, mit dem sie sich beschäftigen, zukommt. Es läßt sich daher offenbar von der Wesenheit und dem Was kein Beweis führen [2]. Die einzelnen Thätigkeiten des endlichen Denkens, sowol die theoretische als auch die praktische, sind in sich begrenzt; jene durch Definition oder Beweis, diese durch den zu realisirenden Zweck. Jede nähere Bestimmung, welche das reflectirende Denken giebt, ist entweder Definition oder Beweis [3]. Die Beweise beginnen von einem Anfange und haben irgendwie zum Ende den Schluß oder das Ergebniß (*τὸν συλλογισμὸν ἢ τὸ συμπέρασμα*) [4]; wenn sie aber auch nicht abgegrenzt werden, so beugen sie doch nicht zurück nach dem Anfang (*οὐκ ἀνακάμπτουσί γε πάλιν ἐπ' ἀρχήν*), sondern hinzunehmend stets ein Mittleres und ein Aeußerstes (*μέσον καὶ ἄκρον*) [5] gehen sie auf geradem Wege fort (*εὐθυπορούσιν*) [6]. Das Mittlere nun, welches hinzugenommen wird, enthält eine wesentliche Bestimmung des besonderen Gegenstandes, ohne daß dadurch das

---

[1]) S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 54. Anm.

[2]) S. a. a. O. p. 231. Anm.

[3]) S. de anim. 1, 3: *τῶν — πρακτικῶν νοήσεων ἔστι πέρατα (πᾶσαι γὰρ ἑτέρου χάριν), αἱ δὲ θεωρητικαὶ τοῖς λόγοις ὁμοίως ὁρίζονται· λόγος δὲ πᾶς ὁρισμὸς ἢ ἀπόδειξις.* Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 547. Anm. 3.

[4]) S. a. a. O. p. 132. Anm. 1.

[5]) S. a. a. O. p. 138 sq.

[6]) S. de anim. l. l. und Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 297. Anm. 1.

Wesen desselben vollkommen bestimmt ist; dies ist erst möglich durch die wahrhafte Begriffsentwickelung, welche den Gegenstand in seiner Totalität als die Einheit von wesentlichen Bestimmungen auffaßt, und eine solche Entwickelung wird gewonnen durch die realen Begriffe, die als lebendige und wahrhafte in der Natur walten und wirken, durch die *εἴδη, μορφαί* [1]) und *οὐσίαι*, welche das *τὸ τί ἦν εἶναι* [2]) enthalten. Dieses ist daher erst das Ziel des Erkennens und das Letzte im Wissen [3]), und erst hierdurch wird der Progreß ins Unendliche aufgehoben [4]). Das reflectirende Denken bleibt beschränkt auf die Sphäre der Besonderheit, welche durch das Allgemeine die Vermittelung zuläßt; es steht daher in der Mitte zwischen den sinnfälligen Einzeldingen der Wahrnehmung und den allgemeinen Gattungsbegriffen des Denkens; denn weder das Einzelne kann als ein wahrhaftes Allgemeine von einem Andern ausgesagt werden, noch läßt sich auf die allgemeinen Gattungsbegriffe etwas beziehen, das noch allgemeiner wäre [5]). Da nun somit die allgemeinen Gattungsbegriffe nicht die Vermittelung durch Anderes noch zulassen und auf der andern Seite die Einzeldinge zur Vermittelung nicht gewählt werden können, so bleibt für das reflectirende Denken, welches die Erscheinungen der Erfahrungswelt dem Geiste erst anzueignen strebt, nur das Gebiet übrig, welches zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen in der Mitte liegt, und das ist die Besonderheit [6]).

---

[1]) S. a. a. O. p. 439. Anm. 1.

[2]) S. a. a. O. p. 424. Anm. 2. p. 427. Anm. 4. und vergl. p. 412. Anm. 2.

[3]) Met. 5, 7. p. 111 sq.: *πέρας — καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ· τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως καὶ τοῦ πράγματος.* Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 286. Anm. 1.

[4]) S. a. a. O. p. 402. Anm. 6.

[5]) Vergl. a. a. O. p. 259. Anm. 1.

[6]) Anal. pr. 1, 27: *τὰ δὲ μεταξὺ δῆλον ὡς ἀμφοτέρως ἐνδέχεται· καὶ*

Jede einzelne Wissenschaft nun, die das Besondere durch das Allgemeine zu vermitteln sucht, bezieht sich auf ein bestimmtes Object (γένος) [1]), und unterscheidet sich dadurch ebensowol von der Metaphysik als auch von der Dialektik; denn jene ist bestrebt, die wesentlichen Bestimmungen des Seyns in ihrer ganz allgemeinen Geltung begriffsmäßig zu entwickeln, und die Dialektik versucht sich ebenfalls an den allgemeinen Bestimmungen des Seyns, beschränkt sich aber bei der Behandlung solcher an den Dingen stets wiederkehrenden Bestimmungen auf die den Menschen geläufigen Vorstellungen und Meinungen [2]). Jede Wissenschaft sucht gewisse Principien und Ursachen von jedem unter ihr begriffenen Wißbaren: so die Heilkunst, die Gymnastik und eine jede von den übrigen, sich auf das Thun beziehenden Wissenschaften und auch die mathematischen Disciplinen; jede dieser Wissenschaften umgrenzt sich ein bestimmtes Object und beschäftigt sich mit diesem als einem existirenden und seyenden. [3]). Der besondere Gegenstand bestimmt also das Gebiet der Wissenschaft, dem er angehört, und für die Methode der Vermittelung ist es wichtig, daß jede Wissenschaft den Beweis aus den ihr eigenthümlichen Principien führen muß [4]). Eigen-

---

γὰρ αὐτὰ κατ' ἄλλων καὶ ἄλλα κατὰ τούτων λεχθήσεται, καὶ σχεδὸν οἱ λόγοι καὶ αἱ σκέψεις εἰσὶ μάλιστα περὶ τούτων. Ueber die Ausdrücke λόγοι und σκέψεις vergl. Phil. d. Arist. a. a. O. p. 149. Anm. 3.

[1]) Anal. post. 1, 28: μία ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἑνὸς γένους. Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 247. Anm. 3.

[2]) S. a. a. O. p. 256 sq. und p. 620 sq.

[3]) Met. 11, 7: ἑκάστη τούτων περιγραψαμένη τι γένος αὐτῇ περὶ τοῦτο πραγματεύεται ὡς ὑπάρχον καὶ ὄν.

[4]) Arist. kommt öfter zurück auf diesen wichtigen Satz, welcher charakteristisch ist für seine gesammte Philosophie; denn er verschmähte alle bloß abstracten Bestimmungen und suchte soviel als möglich in die eigenthümliche Natur jedes Gegenstandes einzudringen. Er findet daher ein besonderes Zeichen der Bildung darin, wenn richtig

thümliche Principien aber sind solche, welche wesentliche Bestimmungen enthalten, die als solche dem besonderen Gegenstande an und für sich zukommen [1]). Dreierlei wird für jede besondere Wissenschaft vorausgesetzt: zuerst das Seyn des zum Grunde liegenden Gegenstandes nebst seinen wesentlichen Bestimmungen, worin die eigenthümlichen Principien enthalten sind; dann die gemeinsamen Principien, welche man Axiome nennt; und endlich die Bedeutung der wesentlichen Eigenschaften des zum Grunde liegenden Gegenstandes. Diese drei Bestimmungen sind der Natur der Sache gemäß in jeder Wissenschaft zu unterscheiden, wenn sie auch nicht immer besonders hervorgehoben werden, weil das Seyn des Gegenstandes und die Bedeutung der Eigenschaften, ebenso wie die Axiome, sich oft von selbst verstehen [2]). Auf den Principien beruht nun einerseits der Zusammenhang, wie andererseits die bestimmte Unterscheidung und feste Abgrenzung der einzelnen Wissenschaften [3]). Nach den gemeinsamen Principien hangen alle Wissenschaften mit einander zusammen, und die Dialektik sowol als auch besonders die Metaphysik bildet eine feste Grundlage für dieselben. Solche gemeinsame Principien sind z. B. das Gesetz des Widerspruchs und das damit zusam-

erkannt ist der τρόπος τῆς ἐπιστήμης oder πῶς ἕκαστα ἀποδεκτέον. S. Met. 2, 3. p. 40, 2 u. 6., und de part. anim. 1, 1: πεπαιδευμένοι γάρ ἐστι κατὰ τρόπον τὸ δύνασθαι κρῖναι εὐστόχως τι καλῶς ἢ μὴ καλῶς ἀποδίδωσιν ὁ λέγων. Er dringt daher auf concrete Bestimmungen, auf das διαρθροῦν, s. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 459. Anm. 1.; und es heißt Eudem. 1, 6: ἀπαιδευσία γάρ ἐστι περὶ ἕκαστον πρᾶγμα τὸ μὴ δύνασθαι κρίνειν τούς τ' οἰκείους λόγους τοῦ πράγματος καὶ τοὺς ἀλλοτρίους. Vergl. ib. c. 8. Ueber das tiefere Eingehen in die Natur des besonderen Gegenstandes, über das ἐπισκέπτεσθαι, vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 72. Anm. 3.

1) S. Phil. d. Arist. a. a. O. p. 252. und p. 235.

2) S. anal. post. 1, 10. und Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 253.

3) S. a. a. O. p. 275.

menhängende, daß entweder die Bejahung oder die Verneinung wahr ist. Doch werden solche gemeinsame Principien nicht immer in ihrer ganzen Allgemeinheit angewendet, sondern mit einer Modification nach dem Gegenstande der besonderen Wissenschaft; so bezieht z. B. den Satz: „wenn Gleiches von Gleichem abgezogen wird, so bleibt Gleiches" der Geometer auf Raum-Größen, der Arithmetiker auf Zahlen [1]). Ferner sind die Principien gemeinsam in den Wissenschaften, die einer höheren untergeordnet sind, doch findet hier ebenfalls ein Unterschied statt; denn während man in den untergeordneten Wissenschaften nur die Erkenntniß gewinnt, daß etwas so ist, gelangt man in der höheren zu der Einsicht in das Warum [2]). Es kann daher die wahrhafte Vermittelung für die Erkenntniß nur durch die jeder Wissenschaft eigenthümlichen Principien gewonnen werden, und es muß die Vermischung von Bestimmungen, die verschiedenartigen Wissenschaften angehören, sorgfältig vermieden werden. Es hat jede Disciplin ein bestimmtes Gebiet, auf das sie sich beschränken muß, und so wäre es z. B. unangemessen, wenn der Geometer darthun wollte, daß die gerade Linie die schönste sey, da Schönheit keine Eigenschaft ist, die der Linie als solcher zukommt [3]). Was nun die Genauigkeit (*ἀκρίβεια*) der einzelnen Wissenschaften betrifft, so beruht dieselbe auf der Natur des jedesmal zu behandelnden Stoffes; je weniger dieser aus der bloß äußerlichen, sinnlichen Welt geschöpft ist, eine desto größere Schärfe und Bestimmtheit ist dann für die wissenschaftliche Entwickelung möglich; denn je früher etwas dem Begriffe nach ist, je mehr es ein selbstständiges, von der Aeußerlichkeit unabhängiges Seyn hat, eine desto größere Ge-

---

[1]) S. a. a. O. p. 256. und p. 252.
[2]) S. a. a. O. p. 250. und p. 271.
[3]) S. a. a. O. p. 248. Vergl. Magn. Mor. 1, 1. p. 1182. a. 27. p. 1183. a. 38.

nauigkeit kann in der näheren Bestimmung desselben statt finden [1]), weil alsdann die äußerliche Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit des Materiellen nicht berücksichtigt zu werden braucht [2]). Deshalb gehört die Metaphysik zu den genauesten unter den Wissenschaften, weil sie das Seyn als solches betrachtet mit seinen wesentlichen, allgemein gültigen Bestimmungen [3]). Von der Sinneswahrnehmung ist sie am weitesten entfernt, und daher um so unabhängiger und selbstständiger, aber deshalb zu gleicher Zeit um so schwieriger [4]). Aus denselben Gründen gehört auch die Wissenschaft von der Seele mit zu den genauesten, weil die Seele nebst den ihr eigenthümlichen Zuständen der Zufälligkeit des Materiellen nicht unterworfen ist und daher das Wesen derselben mit größerer Genauigkeit entwickelt werden kann [5]). Diese Wissenschaft

---

[1]) Met. 13, 3. p. 264, 15: ὅσῳ δὴ ἂν περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων, τοσούτῳ μᾶλλον ἔχει τὸ ἀκριβές. Vergl. über ἁπλῶς Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 234. Anm. 2.

[2]) Anal. post. 1, 27: ἀκριβεστέρα δ' ἐπιστήμη ἐπιστήμης, — — καὶ ἡ μὴ καθ' ὑποκειμένου τῆς καθ' ὑποκειμένου. Vergl. Phil. des Arist. a. a. O. p. 274. Anm. 3. Philoponus bemerkt: ἀεὶ δὲ προσθῆκαι ἐν ταῖς ἐπιστήμαις μερικώτερα τὰ πράγματα ποιοῦσι καὶ διὰ τοῦτο ἧττον ἀκριβέστερα. Vergl. über das Materielle noch Phil. d. Arist. a. a. O. p. 467. Anm. 5.

[3]) Met. 4, 1. u. 1, 2. p. 7, 5: ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν. Ueber τὰ πρῶτα vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 56. Anm. 2.

[4]) Met. 1, 1. p. 7, 3: χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ μάλιστα καθόλου·ποῤῥωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν.

[5]) De anim. 1, 1: τῶν καλῶν καὶ τιμίων τὴν εἴδησιν ὑπολαμβάνοντες, μᾶλλον δ' ἑτέραν ἑτέρας ἢ κατ' ἀκρίβειαν ἢ τῷ βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων εἶναι, δι' ἀμφότερα ταῦτα τὴν τῆς ψυχῆς ἱστορίαν εὐλόγως ἂν ἐν πρώτοις τιθείημεν. Philoponus nennt ἀκριβεστέραν — τὴν περὶ ψυχῆς θεωρίαν ὥσπερ ἄυλον ὑποκείμενον ἔχουσαν αὐτὴν τὴν ψυχὴν κατὰ τοὺς Ἀριστοτελικοὺς κανόνας. S. Met. 2, 3. p. 40, 4: τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην. Eth.

gehört aber auch, wie die Metaphysik, mit zu den schwierigsten, weil man hier bei der Entwickelung nicht von der sinnlichen Wahrnehmung unterstützt wird. Die Strenge und Schärfe, wie sie in den mathematischen Wissenschaften möglich ist, darf nicht für die Behandlung jedes Gegenstandes gefordert werden. Freilich schenken einige [1]) nur demjenigen ihren Beifall, der auf mathematische Weise vorträgt, andere nur dem, der sich der Beispiele bedient, noch andere wollen, daß zum Gewährsmann ein Dichter angeführt werde. So wie nun einige Alles streng und genau behandelt wissen wollen, so mißfällt anderen eine solche Behandlungsweise, entweder weil sie nicht folgen können, oder weil sie darin nur einen Kleinigkeitsgeist erblicken; es hat nemlich die Genauigkeit etwas an sich, wodurch sie, wie im Handel und Wandel, so auch in der Rede Manchen unfrei erscheint [2]). Daher muß man die rechte Bildung besitzen, um zu wissen, zu welcher Art der Darstellung sich der jedesmal zu behandelnde Stoff eignet. So muß man für die Naturwissenschaft stets im Auge behalten, daß sie nicht ihren Ausgangspunkt nimmt von dem Begriff in seiner geistigen Existenz als der immateriellen Einheit, dem τὸ τί ἦν εἶναι, sondern von dem daseyenden Begriff, dem τὸ τί ἐστι, der immanenten Form-

---

1, 3: τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον — und weiter unten in demselben Capitel: πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ᾽ ἕκαστον γένος, ἐφ᾽ ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται.

[1]) Met. 2, 3. p. 39, 24.

[2]) Met. l. l. 29: ἔχει γάρ τι τὸ ἀκριβὲς τοιοῦτον, ὥστε καθάπερ ἐπὶ τῶν συμβολαίων καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἀνελεύθερον εἶναί τισι δοκεῖ. Aristoteles war eben so fern von einem ängstlichen Hangen an gegebenen Formen und Ansichten, als von dem Schematismus einer nur vom Begriff aus construirenden Philosophie. Ueber seine genetisch fortschreitende Methode der Entwickelung s. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 371. p. 641. und außerdem p. 566 sq. Anm. und p. 341.

bestimmung (*τὸ εἶδος τὸ ἐνόν*) [1]), woraus eben folgt, daß diese Wissenschaft sowol das Mannigfaltige als auch das Zufällige, das in dem materiellen Bildungsprocesse sich ergiebt [2]), mit in Betrachtung ziehen muß. Eine bloß abstracte Begriffsbestimmung darf sich in der Naturwissenschaft nicht geltend machen wollen; das Abstracte der mathematischen Genauigkeit gehört nicht in ihr Gebiet [3]). Vor allem muß man zuerst untersuchen, was die Natur ist; denn dann wird sich auch zeigen, womit die Physik sich beschäftigt, und ob es sich für eine Wissenschaft gehört oder für mehrere, die Ursachen und Principien zu betrachten [4]). Auf gleiche Weise muß man auch auf dem Gebiete des Praktischen das Besondere ins Auge fassen; denn auch hier reichen allgemeine, apriorische Bestimmungen nicht aus, es läßt sich mit ihnen, wie in der Naturwissenschaft, an die Sache nicht herankommen; denn weil die Handlung sich auf das Einzelne bezieht, so dürfen die besondern Umstände, unter welchen sich der Zweck der Handlung realisirt, nicht übersehen werden, und eben wegen dieses Zusammenhanges mit dem Einzelnen ist das Praktische auch der Zufälligkeit unterworfen, und die Wissenschaften, die sich auf dasselbe beziehen, wie die Ethik und Politik, dürfen nicht immer durchgreifende Bestimmungen geben wollen, sondern das Wahre kann hier oft nur im allgemeinen Umrisse (*ἐν τύπῳ*) dargestellt werden [5]). Hier tritt der Fall ein, wo sich die

[1]) S. a. a. O. p. 366. Anm. 1. und p. 539 sq.

[2]) S. a. a. O. p. 382. Anm. 3. p. 301. p. 422. und p. 534 sq.

[3]) Met. 2, 3. p. 40, 6: *οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος· ἅπασα γὰρ ἴσως ἡ φύσις ἔχει ὕλην.* Vergl. de coel. 2, 5. 8. 12.

[4]) S. Met. l. l.

[5]) Eth. 1, 1. p. 1094. a. 23: *ἆρ᾽ οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος; εἰ δ᾽ οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ᾽ ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων.* Ib. 2, 2. p. 1104. a. 1: *πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος*

Wissenschaft zu begnügen hat mit dem, was meistentheils so ist (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ); aus diesem lassen sich keine nothwendige, für alle Fälle sich gleichbleibende Bestimmungen ableiten [1]). Denn man muß wohl unterscheiden, wie von dem Seyenden das Eine ein schlechthin in sich Nothwendiges ist, das sich immer so verhält; das Andere hingegen nicht immer, sondern nur meistentheils ist; auch in diesem ist ein Princip und eine Ursache für das Besondere enthalten [2]). Daher geht jede Wissenschaft entweder auf das, was immer oder was meistentheils ist; sonst könnte von keiner Belehrung die Rede seyn, weil Jegliches entweder nach dem, was immer oder was meistentheils ist, seine nähere Bestimmung erhält [3]). Da nun die Wissenschaft für die Erkenntniß das Besondere nicht vermitteln kann ohne das Allgemeine, sey es nun, daß dieses ein schlechthin Nothwendiges und immer sich Gleichbleibendes, oder ein solches ist, was meistentheils sich so verhält, so folgt daraus nicht, daß das Allgemeine außer dem Mannigfaltigen ein für sich bestehendes Daseyn hat, sondern es ist das individuelle Seyn (τόδε τι) mit seiner Formbestimmung das wahrhaft Substanzielle [4]), so daß die sinnlich wahrnehmbaren und

---

τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφεῖλαι λέγεσθαι. Ib. 9, 2. p. 1165. a. 12: ὅπερ πολλάκις εἴρηται οἱ περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς πράξεις λόγοι ὁμοίως ἔχουσι τὸ ὡρισμένον τοῖς περὶ ἃ εἰσιν.

[1]) Eth. 1, 1. p. 1094. b. 19: ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι· καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι. Ib. 11, p. 1191. a. 24.

[2]) Met. 6, 2. p. 124, 30: — — — τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' ἀεί, ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολύ, αὕτη ἀρχὴ καὶ αὕτη αἰτία ἐστὶ τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός.

[3]) Ib. p. 126, 1: ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Dafür fügt Arist. das ὡς ἐπὶ τὸ πολύ gewöhnlich mit bei der Definition der Wissenschaft hinzu. Vergl. noch anal. pr. 1, 27, poster. 1, 30; 2, 12.

[4]) S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 255. und p. 262.

die allgemeinen Wesenheiten fast dieselben Naturen sind [1]). Eben deshalb hat die sinnliche Wahrnehmung und die Erfahrung, überhaupt das Thatsächliche als die rechte Basis der Erkenntniß einen hohen Werth [2]), und die Wissenschaft in ihrer wahrhaften Gestaltung ist auf das Besondere und Bestimmte gerichtet, und nur als Anlage, in ihrer noch unvollkommenen Entwickelung, geht sie auf das abstract Allgemeine [3]). In dem Einzelnen erst kommt das Allgemeine zur Wirklichkeit. Die Formbestimmung gestaltet das Materielle zu einem individuellen Seyn, sie enthält den Begriff des Dinges, und für die Wissenschaft hängt es von dem jedesmal zu behandelnden Stoffe ab, wie weit derselbe die Vermittelung durch den Begriff zuläßt. Die besonderen Wissenschaften bewegen sich auf einem Boden, wo der Geist zu dem selbstthätigen Denken, das sich nur auf sich selbst bezieht, zu dem reinen Selbstbewußtseyn noch nicht gelangt ist; ihr Gebiet ist eben das Besondere, die äußere Erscheinungswelt, wo die Formbestimmungen übergegangen sind in die Aeußerlichkeit des Räumlichen und Zeitlichen, wo somit das Was nur in Gegensätzen und in relativen Beziehungen zur Erscheinung kommt, wobei sich zugleich die Zufälligkeit und unbestimmbare Regellosigkeit in der mannigfaltigen Gestaltung des materiellen Seyns geltend macht, so daß hier zunächst nur ein beziehungsweises Setzen, ein Zurückführen des Besonderen auf die allgemeinen Formbestimmungen möglich ist, damit der Geist

---

[1]) Met. 13, 9. p. 237, 17: *ὥστε συμβαίνει σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον.* Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 590.

[2]) S. a. a. O. p. 342.

[3]) Met. 13, 10. p. 289, 2: *ἡ γὰρ ἐπιστήμη ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ· ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν, ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος.*

in dieser receptiven Thätigkeit als νοῦς παθητικός [1]) sich den Reichthum der Erscheinungswelt aneignet. Die Wissenschaft, die sinnliche Wahrnehmung, die Vorstellung und die Reflexion haben ein Anderes als Gegenstand sich gegenüber, und diese Thätigkeiten des Geistes beziehen sich als solche nicht schlechthin auf sich selbst, sondern gehen nur nebenbei auf sich selbst [2]). Das endliche Erkennen steht in der Mitte zwischen dem Besonderen und Allgemeinen, so daß hier nicht die Thätigkeit des νοῦς als durch sich selbst vermittelt, als τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν hervortritt, sondern als τὸ παθητικόν wirksam ist. Dem erkennenden Subject liegen die besonderen Dinge als ein gegebenes Object vor [3]), und die Erkenntniß der Einzeldinge mit ihren allgemeinen Formbestimmungen ist bedingt durch die sinnliche Wahrnehmung und durch das niedere Denkvermögen, welches fähig ist, die Formen der Dinge aufzunehmen und sich anzueignen [4]). In dieser bloß aufnehmenden Thätigkeit des Geistes ist die äußere Natur des Stoffes noch das Bestimmende, der beherrscht und überwältigt werden muß. Wir nennen die Wissenschaft und die sinnliche Wahrnehmung das Maaß der Dinge, weil wir durch sie etwas erkennen, wiewohl sie eher das Gemessene als das Messende sind; es ergeht uns aber dabei ebenso, wie wir auch sagen, wir hätten uns selbst gemessen, obgleich ein Anderer die Elle an uns anlegte und wir dadurch unsere Größe erkannten [5]). Es könnte scheinen, daß, wie das Eins und die Zahl, das Maaß und das Meßbare, in Verhältniß zu einander stehen, auf gleiche Weise die Wissenschaft in Verhältniß

[1]) S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 346 sqq.

[2]) Met. 12, 9. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 557 sq.

[3]) Categor. c. 7: προϋπαρχόντων τῶν πραγμάτων τὰς ἐπιστήμας λαμβάνομεν.

[4]) S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 327 sqq.

[5]) Met. 10, 1. p. 195, 17. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 506.

zum Wißbaren stehe, so daß die Wissenschaft das Maaß wäre und das Wißbare das Gemessene; aber es findet sich, daß jede Wissenschaft wißbar, doch nicht alles Wißbare Wissenschaft ist, weil auf gewisse Weise die Wissenschaft durch das Wißbare gemessen wird [1]). Das Wissende gehört vorzugsweise zu demjenigen, was im Verhältnisse besteht [2]); es beruht nemlich auf Voraussetzung eines Stoffes, ohne aber von der Bewegung und Veränderung desselben getroffen zu werden; denn die Bewegung ist nicht dasjenige, woraus sich die Wissenschaft entwickelt, sondern die Hauptsache derselben besteht darin, hervorzuheben die Allgemeinheit des Begriffs, der gewonnen wird aus der Erfahrung von dem Besonderen. Der menschliche Geist zieht sich durch Vorstellen, Ueberlegen, Denken mehr und mehr von der sinnlichen Welt ab und in sich selbst zurück, wodurch das Unstäte des reflectirenden Denkens zur Ruhe und zum Stillstand gebracht wird und der Gedanke zur Einheit gelangt [3]). In Bezug auf diese Beruhigung niedriger stehender Elemente und in Rücksicht auf die Beherrschung des mannigfaltig sich verändernden und gestaltenden Stoffs steht die Wissenschaft in Beziehung auf Etwas und wird zu einem Verhältniß; doch das Substanzielle für sie ist der Begriff [4]), bei welchem allein das Denken erst zur Beruhigung kommt und das Relative des reflectirenden Erkennens überwunden wird. Dieser Begriff ist nicht ein subjectiver, sondern er ist gegenwärtig in der Natur und offenbart sich in dem Reiche der Endlichkeit als die das Materielle gestaltende Formbestimmung; zu ihm verhält sich das Mate-



[1]) Met. 10, 6. p. 205, 18. Vergl. Categor. c. 7. und Phil. des Arist. erst. Bd. p. 70 sq.

[2]) Phys. 7, 3: τὸ γὰρ ἐπιστῆμον μάλιστα τῶν πρός τι λέγεται.

[3]) Phys. l. l.: τὸ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα.

[4]) S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 318. und p. 365 sq.

rielle als aufgehobene Möglichkeit des Vielen, und er ist somit diejenige Entelechie, welche das mannigfaltige in sich entgegengesetzte Seyn des Materiellen zur Einheit verknüpft [1]). Jedes Ding als solches und sein Begriff ist nicht auf relative Weise ein und dasselbe, und das Wissen von dem Besonderen ist das Wissen des Begriffs, daher auch in dem Besonderen sich überall diese Identität als nothwendig nachweisen läßt [2]). In den sinnlich wahrnehmbaren Formbestimmungen ist das Denkbare als solches an sich (δυνάμει) enthalten, welches vermittelst des νοῦς παθητικός geistige Existenz gewinnt und an das Licht des Erkennens gebracht und in seiner ideellen Wahrheit erkannt wird [3]). Auf diesem Wege der Vermittelung gelangt der Gedanke erst zu der rein geistigen Thätigkeit, zu dem sich selbst denkenden Gedanken [4]). Insofern die Vernunft die Fülle des denkbaren Stoffes aus der Erscheinungswelt zieht, wird sie Alles, und insofern sie hierdurch zur selbstthätigen Wirksamkeit gelangt, macht sie Alles, wie eine fertige, in sich selbst vollendete Kraft, welche den in dem νοῦς παθητικός gewonnenen Inhalt ebenso in seiner ideellen Wahrheit zur Anschauung bringt, wie das Licht die Farben erst wahrhaft erscheinen läßt [5]). Aber Erfahrung und die logische Bearbeitung des Gegebenen ist vorher nothwendig [6]), und der endlich geschaffene Menschengeist muß die Vorstufe der

---

[1]) S. a. a. O. p. 644 sq.

[2]) S. a. a. O. p. 433. Anm. 4. und p. 361 sq.

[3]) Met. 9, 9. p. 190, 2. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 499.

[4]) S. a. a. O. p. 354 sq.

[5]) S. a. a. O. p. 350 sq.

[6]) Daher die Wichtigkeit der Dialektik, wie sie in den Topiken von Aristoteles behandelt und im erst. Bd. der Phil. d. Arist. p. 617 sq. als eine wesentliche Seite der Arist. Philosophie näher bezeichnet ist; hiermit steht im inneren Zusammenhange die Methode der Arist. Philosophie, wie sie ebend. p. 379 sq. angegeben.

διάνοια und *ἐπιστήμη* erst durchgearbeitet haben [1]), um der höchsten Stufe des Denkens, des rein beschaulichen Vernunftlebens theilhaftig zu werden [2]). Die besonderen Wissenschaften haben nun den Zweck, die Erscheinungswelt ihren wesentlichen Bestimmungen nach zu erkennen [3]) und ihren Gedankeninhalt zu einem geistigen Eigenthum zu erheben; dies kann zunächst nur in der zeitlichen Thätigkeit des Geistes unter dem nothwendigen Mitwirken der Sinnlichkeit geschehen, so daß hier der Satz gilt: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu [4]). Die auf diese Weise in dem endlichen Geist gegenständlich gewordenen Bestimmungen und Begriffe (*φαντάσματα-ἄνευ ὕλης*) erhalten erst ihre vollendete Bestätigung durch die eigene, schöpferische Thätigkeit der Vernunft (durch den *νοῦς ποιητικός*), die in ihrer Identität mit dem objectiven Gehalt der in der Natur sich offenbarenden Vernunft die wahrhafte Wissenschaft erzeugt, welche den Dingen gleich ist, wo der Geist ebenso sehr rein bei sich ist, als in dem Innersten, in dem Wesen der Sache, so daß hier der Satz gilt: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu [5]).

---

[1]) S. a. a. O. p. 347. und p. 337.

[2]) S. a. a. O. p. 549. Anm. 2. über *διαγωγή*.

[3]) Die Wissenschaft bleibt ein dem Menschengeist wesentliches Organ; Probl. 305: *ἔστι γὰρ νοῦ μὲν ὄργανον ἐπιστήμη*. S. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 45. Anm. 1.

[4]) De anim. 3, 8: *διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνίοι*.

[5]) De anim. 3, 5. fin.: *ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ*. S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 350 sq. und p. 354 sq. Das, was der *νοῦς ποιητικός* aus sich entwickelt, sind reine, unter der Gestalt der Ewigkeit gedachte Begriffe, durch welche das Besondere in seiner Wahrheit erkannt wird. In diesen reinen Erzeugnissen des Denkens wird den Gegenständen ihr letzter Rest von Bildlichkeit und Gegenständlichkeit abgestreift, wie er denselben von Seiten der Vorstellung noch anklebt, so daß es reine Gedankenbestimmungen (*τὰ πρῶτα νοήματα*) sind, durch welche die sinnlichen Formen und Gestalten, die zur

In dem *νοῦς παθητικός* ist die endliche Welt eine nothwendige Ergänzung des Erkennens, dagegen diese erst in dem *νοῦς ποιητικός* in ihrer vollendeten Wahrheit erkannt wird.

Die Vernunft ist nun gerichtet auf die schöpferische, organisirende Kraft des Begriffs, wodurch das Relative und Schwankende in dem reflectirenden Denken überwunden wird; durch sie ist vermittelt die Erkenntniß der Principien, sowol, wie sie sich in ihrer reinen Allgemeinheit gestalten, als auch, insofern sie dem Besonderen zum Grunde liegen; und da auf diesen Principien die Wahrheit für das Erkennen und der Zweck für das Handeln beruht, so ist die Vernunft die Einheit des Erkennens und des Handelns; in der einen Beziehung ist sie die **theoretische**, in der andern die **praktische** Vernunft [1]). Verschieden sind beide Thätigkeiten durch den Zweck: das Ziel der theoretischen Vernunft ist, das Allgemeine, das Unveränderliche, die Wahrheit zu erkennen, kurz das, was **ist**; die praktische Vernunft dagegen hat zu erkennen, was seyn soll; ihr Ziel ist, das Allgemeine durch die besondere Handlung zu realisiren. Was also dort das Letzte ist, wird hier der Anfang für die Handlung [2]), und es hat somit die praktische Vernunft die theoretische zu ihrer Voraussetzung;

Vorstellung gehören, und die Bilder, in denen dieselbe sich bewegt, überwunden werden, und daß ihr Inhalt dadurch zu einem rein Geistigen erhoben wird. Vergl. de anim. 3, 8. fin.: *τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.*

[1]) De anim. 3, 10: *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει.* Met. 2, 1. p. 36, 15: *θεωρητικῆς μὲν τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον.*

[2]) De anim. l. l.: *ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως.* Eudem. 2, 11: *τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή.* Eth. 6, 2. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 614.

denn was seyn soll, kann nicht verwirklicht werden, wenn es nicht schon an sich (*δυνάμει*) ist, und ebenso kann auch das, was seyn soll, nicht erkannt werden, wenn nicht erkannt ist, was an sich ist. Der Geist kann nicht denken, ohne sich im Denken selbst zu bestimmen; er kann aber auch nicht wollen, ohne im Wollen sich und, was er will, zu denken; er ist denkend, indem er wollend; wollend, indem er denkend ist. Der Geist stellt eine concrete Einheit unterschiedener Thätigkeiten dar, die man nicht als einzelne Theile oder Kräfte von einander absondern darf, um das nicht aus einander zu reißen, was wesentlich zusammengehört [1]). Die einzelnen Vermögen der Seele bilden eine bestimmte Stufenfolge, so daß die eine in der anderen und durch die andere ist; die niedere steht in einem bestimmten Verhältniß zu der höheren und erhält in dieser erst ihre Vollendung [2]). Fragt man nun, was das zur Handlung Bestimmende und Treibende, überhaupt das Bewegende ist [3]), so liegt dieses nicht in dem vegetativen, auch nicht in dem sinnlichen Leben der Seele, aber eben so wenig in dem Denken oder dem eigentlich geistigen Leben, weil, wenn der Geist auch gebietet und das Nachdenken etwas zu fliehen heißt, dennoch Manche, wie die Unmäßigen, nach der Begierde handeln. Endlich ist auch der Trieb nicht das Bestimmende und der Herr der Bewegung, denn die Mäßigen, während sie Trieb und Begierde haben, handeln nicht, wonach die Begierde sie treibt, sondern folgen der Vernunft. Die Wahrheit liegt in der Einheit der verschiedenen Thätigkeiten der Seele. Das Bewegende ist sowol

---

[1]) De anim. 3, 9. §. 3: *ἄτοπον δὴ τοῦτο διασπᾶν.* Ib. 10. §. 5: *τοῖς δὲ διαιροῦσι τὰ μέρη τῆς ψυχῆς, ἐὰν κατὰ τὰς δυνάμεις διαιρῶσι καὶ χωρίζωσι, πάμπολλα γίνεται.* Vergl. Eth. 1, 13. p. 1102. a. 28.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 348.

[3]) De anim. 3, 10.

der Trieb (τὸ ὀρεκτικόν — ἡ ὄρεξις) als auch die Vorstellung (φαντασία) [1]), theils die sinnliche (αἰσθητική), wie sie auch die Thiere besitzen, theils die intellectuelle (λογιστική), überhaupt der denkende Geist, die Vernunft. Die sinnliche Vorstellung beschränkt sich auf das Vorliegende (τὸ ἤδη), auf das gegenwärtig Angenehme und der Trieb wird zur Begierde; dagegen die Vernunft des Zukünftigen wegen zu widerstreben heißt und auf das gerichtet ist, was schlechthin angenehm und schlechthin gut ist. Der gestaltenden Formbestimmung nach ist daher Eins das Bewegende, nämlich die Trieb-

---

[1]) Die φαντασία ist die Verinnerung der Anschauung; — (Hegel nennt die Vorstellung eine erinnerte Anschauung, s. seine Encyclop. der philos. Wissensch. §. 451.) — in derselben gewinnt das Object, welches in der Anschauung noch ein draußenstehendes bleibt, subjective Existenz; sie ist daher das Vermittelnde zwischen der sinnlichen Thätigkeit der Seele und der Denkthätigkeit des Geistes (de anim. 3, 3. §. 4: αὐτή τε (φαντασία) οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις). Daher hat die φαντασία ihren Namen auch von dem Lichte (ἀπὸ τοῦ φάους l. l. §. 14.), da das Gesicht vornehmlich Sinn ist und man ohne Licht nicht sieht. Vergl. Met. 1, 1. init. In Folge des durch die φαντασία gewonnenen Bildes (φάντασμα) erzeugt sich nun aber zugleich in der Seele eine gewisse Stimmung, sey es des Wohlgefallens oder des Abscheus, und es stellt sich das Seelenleben bei der passiven Receptivität zugleich als activ dar, was sich offenbart in dem Hinausstreben (ὄρεξις), sey dies nun ein Anstreben oder ein Widerstreben. Das empfindende und vorstellende Princip der Seele wird, mit dem Willen verbunden, zum Begehren, und auf diese Weise wird die φαντασία auch das Vermittelnde zwischen dem Theoretischen und Praktischen, daher sie auch βουλευτική genannt wird (de anim. 3, 11. §. 2). Somit steht die φαντασία überhaupt in der Mitte zwischen der Naturseite des Geistes und dem Geiste als solchem; das Uebergreifende bleibt aber die höhere intellectuelle Thätigkeit des denkenden Geistes, durch welchen das Unbestimmte und Grenzenlose der Sinnlichkeit bezwungen und die wahrhafte Freiheit sowol für das Erkennen als auch für das Handeln gewonnen wird.

kraft als solche; und das Erste, wovon jede Bewegung ausgeht, ist das Strebenswerthe (τὸ ὀρεκτόν), sey es, daß es das schlechthin Gute ist, welches auf der Vernunft beruht, oder dasjenige, was als das Gute erscheint und von der sinnlichen Vorstellung abhängig ist. Der äußeren Erscheinung nach [1]) kann man dreierlei unterscheiden: das erste Bewegende ist das Strebenswerthe, das in Bezug auf das Handeln stehende Gute (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), welches als das vom Trieb angestrebte Ziel das unveränderlich Ruhende ist; das zweite ist der Trieb als solcher, der bewegt wird und zugleich bewegt, und das dritte ist das beseelte Geschöpf als bewegtes. Diese unterschiedenen Bestimmungen bilden in der Wirklichkeit eine unzertrennliche Einheit, wie sich eine solche Einheit überhaupt zu erkennen giebt in der Bewegung von allem, was organisch gegliedert ist. Das Eine ist das Ruhende, das Andere bewegt sich [2]), und wenn man auch beides dem Begriffe nach unterscheiden kann, so hängt es doch in der Wirklichkeit unzertrennlich zusammen; es muß wie in einem Kreise ein fester Punkt beharren und von dort die Bewegung ausgehen. In Bezug auf das selbstbewußte Handeln ist das Gute, wie es sich objectiv darstellt in dem realisirten Zweckbegriff, das unveränderlich Ruhende, welches dem denkenden Geiste nicht ein Fremdartiges, sondern ein mit seinem Wesen Identisches ist [3]); dies ist zugleich das Bewegende, das praktische Vermögen oder der Trieb, so daß demnach das zur Handlung Bestimmende nicht ein dem Geiste von Außen Kommendes ist, sondern gerade das, was zu seinem innersten Seyn und Wesen gehört. Während nun die Vernunft als die theoretische damit beschäftigt ist, das Allgemeine, den Zweck, das Ewige

[1]) Ueber den Gegensatz zwischen εἴδει und ἀριθμῷ s. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 628. Anm. 5.

[2]) Vergl. a. a. O. p. 456. Anm. 1.

[3]) Vergl. a. a. O. p. 350.

und Unveränderliche, die Wahrheit zu erkennen; beruhigt sich die praktische Thätigkeit derselben nicht bei der bloßen Erkenntniß des Zwecks, sondern strebt darnach, wie und wodurch derselbe verwirklicht werden kann. Sie ist daher auf das Besondere und Einzelne gerichtet, welches durch das Allgemeine bestimmt und geregelt wird und in demselben seine feste Vermittelung gewinnt [1]), so daß beide Momente, sowol das Allgemeine als auch das Besondere, wesentlich sind zu der Handlung des selbstbewußten Geistes; in jenem ist das Ruhende und Unveränderliche, und in diesem, insofern es auf das Allgemeine bezogen und als ein solches erkannt wird, in welchem der Zweck sich verwirklichen kann, vorzüglich der Impuls zur Handlung enthalten [2]): auf dem einen Moment beruht das Nothwendige, das sich Gleichbleibende [3]), auf dem andern der bewegliche Stoff der Handlung, wo die freie Wahl des Handelnden eintritt [4]). Da nun die praktische Thätigkeit der

---

[1]) Vergl. a. a. O. p. 361. Anm. 5. Eth. 6, 12: ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων πάντα τὰ πρακτά — — καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα — — καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως. Eudem. 2, 11: τέλος δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα· ἔστι γὰρ πᾶσα προαίρεσις τινός καὶ ἕνεκά τινος· οὗ μὲν οὖν ἕνεκα τὸ μέσον ἐστίν, οὗ αἰτία ἡ ἀρετὴ τὸ προαιρεῖσθαι οὗ ἕνεκα.

[2]) De anim. 3, 11. §. 4: τὸ δ' ἐπιστημονικὸν οὐ κινεῖται, ἀλλά μένει· ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστα (ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τὸ νῦν τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε) ἤδη αὕτη κινεῖ ἡ δόξα, οὐχ ἡ καθόλου· ἢ ἄμφω, ἀλλ' ἡ μὲν ἠρεμοῦσα μᾶλλον, ἡ δ' οὔ. Vergl. de mot. animal. c. 7: — — ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίγνεται ἡ πρᾶξις, οἷον ὅταν νοήσῃ ὅτι παντὶ βαδιστέον ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἄνθρωπος, βαδίζει εὐθέως.

[3]) De anim. 3, 10. §. 7: ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν.

[4]) L. l. §. 4: πρακτὸν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν.

Vernunft vornehmlich mit der Realisirung des Zweckbegriffs beschäftigt ist, so hat die wissenschaftliche Behandlung des Sittlichen, die Ethik und Politik, nicht sowol dies zu ihrem Gegenstande, zu wissen, was die Tugend ist, sondern vielmehr einzusehen, wie wir die Tugend in uns verwirklichen [1]). In Bezug auf diese in dem Besonderen sich bethätigende Wirksamkeit der Vernunft, durch welche sich das Innere offenbart und zur Erscheinung kommt, ist nun wohl zu berücksichtigen der Unterschied zwischen dem Handeln (*πράττειν*) und dem Schaffen (*ποιεῖν*), worauf der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Kunst beruht. Das Gemeinschaftliche von beiden besteht darin, daß der Ausgangspunkt für die Thätigkeit hier in dem Subject liegt [2]), und daß der Gegenstand derselben sich auf dasjenige bezieht, was sich auch noch anders verhalten kann [3]). Der Unterschied ergiebt sich aus dem Zweck: dieser liegt bei dem Handeln in der Thätigkeit selbst, in dem *πρακτόν*, wodurch sich die Neigung und der Wille des Handelnden offenbart [4]) und das Gute als der Zweck erstrebt wird; bei dem Schaffen liegt er dagegen in dem hervorgebrachten Werk [5]).

---

[1]) Eth. 2, 2. *οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν, τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα· ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα· ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς.* Vergl. Eudem. 1, 5. p. 1216. b. 9. 20. Magn. mor. 1, 1. p. 1182. a. 2. ib. b. 24. und Eth. 10, 9. Daher die Polemik gegen Sokrates, daß die Tugend nur aus dem Wissen hervorgehe. S. Phil. d. Arist. erst. Bd. Einleit. p. 26.

[2]) Met. 11, 7. p. 225, 17.: *ποιητικῆς μὲν γὰρ ἐν τῷ ποιοῦντι καὶ οὐ τῷ ποιουμένῳ τῆς κινήσεως ἡ ἀρχή, καὶ τοῦτ' ἔστιν εἴτε τέχνη τις εἴτ' ἄλλη τις δύναμις· ὁμοίως δὲ καὶ τῆς πρακτικῆς οὐκ ἐν τῷ πρακτῷ, μᾶλλον δ' ἐν τοῖς πράττουσιν ἡ κίνησις.* Ib. 6, 1. p. 122, 3.

[3]) Eth. 6, 4: *τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἐστί τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν.*

[4]) Met. 6, 1. p. 122, 5: *τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ τὸ προαιρετόν.*

[5]) Magn. mor. 1, 35. p. 1197. a. 3: *οὐ ταὐτὸ τὸ ποιητικὸν καὶ*

Für jede Wissenschaft ist es nun nothwendig, das Was (τὸ τί ἐστιν) zu wissen und sich desselben als Princip zu bedienen [1]). Alles Werdende geht auf ein Princip und auf ein Ziel, und der Zweck, das Weswegen ist Princip, und das Werden ist des Zieles wegen; Ziel ist nun die thätige Wirksamkeit, um derentwillen man das Vermögen erhält [2]), es ist dasjenige, worauf die Bewegung und Handlung geht, nicht woher sie kommt; zuweilen auch beides [3]), das Woher und Wohin, das Weswegen und die Wesenheit, der Begriff, und eben dieser ist das Erste im Schaffen und das Letzte im Wissen; er ist das Höchste, von wo man in der schaffenden Thätigkeit ausgeht, und was in dem Materiellen realisirt wird [4]). Bevor der Künstler ans Werk geht, überlegt er den Plan desselben und entwirft sich dasselbe im Geiste nach dem Begriff oder der Idee, welche die das Ganze gestaltende Formbestimmung ist [5]); und dann wählt er die Mittel zur sinnlichen Ausführung und Darstellung, und eben deshalb ist das Schaffen der Kunst eine Fertigkeit, etwas hervorzubringen mittelst einer richtigen Ueberlegung [6]). Während daher im Theo-

---

πρακτικόν· τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐστί τι παρὰ τὴν ποίησιν ἄλλο τέλος, οἷον παρὰ τὴν οἰκοδομικήν, ἐπειδή ἐστι ποιητικὴ οἰκίας, οἰκία αὐτῆς τὸ τέλος παρὰ τὴν ποίησιν — — ἐπὶ δὲ τῶν πρακτικῶν οὐκ ἔστιν ἄλλο οὐθὲν τέλος παρ᾽ αὐτὴν τὴν πρᾶξιν, οἷον παρὰ τὸ κιθαρίζειν οὐκ ἔστιν ἄλλο τέλος οὐθέν, ἀλλ᾽ αὐτὸ τοῦτο τέλος, ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ πρᾶξις. Vergl. Eth. 1, 1. 6, 2 und 4. und Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 487. Anm. 3. Die weiteren Folgen dieses Unterschiedes werden näher erörtert werden in dem zweiten Cap. des dritten Abschnitts dieses Werkes.

[1]) Met. 11, 7. p. 225, 26.

[2]) Met. 9, 8. p. 186, 19.

[3]) S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 614. Anm. 3.

[4]) S. a. a. O. p. 436. 441 sq. 492 sq. 539 sq.

[5]) De gener. anim. 2, 1. p. 734. a. 29. b. 16.

[6]) Eth. 6, 4: ἡ μὲν οὖν τέχνη — ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν

retischen der Begriff als die realisirte Formbestimmung erscheint, wodurch das Seyende Wesenheit erhält und wonach das Was des mannigfaltig sich Gestaltenden bestimmt wird, erscheint derselbe in der praktischen oder künstlerischen Thätigkeit unter der Gestalt des Werdens, nemlich als dasjenige, was realisirt werden soll; dort findet der Geist Befriedigung in der Erkenntniß und Anschauung der Wahrheit, die im Begriffe liegt; hier sucht er Befriedigung im Schaffen und im Handeln, indem das Wahre als der angestrebte Zweck zugleich das Gute ist und Princip der wirksamen Thätigkeit wird. Das Gute ist aber nicht ein abstract Allgemeines, sondern dasjenige, nach welchem ein Jedes seiner natürlichen Beschaffenheit gemäß als nach seinem Zweck strebt [1]); selbst die natürlichen Dinge haben ihre Tugenden, welche ihnen als Triebe inwohnen, durch die sie, freilich ohne Bewußtseyn, hinstreben zu demjenigen Guten, das ihnen gemäß ist [2]). Daher hat man das Gute richtig als dasjenige bestimmt, wonach alles strebt; dasselbe individualisirt sich aber verschieden nach der jedesmaligen Eigenthümlichkeit der einzelnen Dinge [3]). Das Gute, was durch die Abstraction der subjectiven Reflexion gesetzt wird, ist etwas Unnützes und zugleich Unausführbares; das als Zweck angestrebte Gute ist nicht ein solches unveränderlich Ruhendes, sondern wird durch die Handlung mit in die Bewegung hineingezogen [4]). Alles, was gut ist an und

---

[1]) Eth. 2, 6: ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν. Ib. 1, 7: ἕκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται. Vergl. Eudem. 7, 15.

[2]) Magn. Mor. 1, 35: λέγω δὲ οἷον εἰσὶν ἀρεταὶ καὶ φύσει ἐν ἑκάστοις ἐγγινόμεναι, οἷον ὁρμαί τινες ἐν ἑκάστῳ ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια καὶ καθ᾽ ἑκάστην πρὸς τὰ τοιαῦτα.

[3]) Eth. 1, 1: καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεται· διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν.

[4]) Eudem. 1, 8. p. 1217. b. 25. p. 1218. a. 30: τό τε φάναι πάντα

für sich und durch seine Natur, ist Ziel und auf diese Weise Ursache, daß seinetwegen das Uebrige sowol wird als ist; das Ziel aber und das Weswegen ist Ziel irgend einer Handlung und alle Handlungen sind mit Bewegung verbunden; es kann daher wol dieses Princip nicht ein Unbewegliches seyn, noch kann ein Urgutes existiren [1]). Das Gute kommt dem Handelnden und dem in Bewegung Befindlichen zu; es bewegt zuerst, indem es Ziel ist; was aber zuerst bewegt hat (τὸ πρῶτον κινῆσαν) [2]) gehört nicht zu dem Unbeweglichen. Das Gute ist einerseits wirklich und stellt sich als das Wirkliche dar in der objectiven Form der Zweckbeziehung, welche als Energie des göttlichen Denkens das wahrhaft Seyende ist [3]) und Gegenstand der theoretischen Vernunft wird; andererseits wird das Gute, und im praktischen Leben handelt es sich um dasselbe, insofern es Zweck des Besonderen ist und als solches realisirt werden kann. Das Weswegen als Zweck von Etwas ist das Beste und die Ursache von allem, was unter demselben begriffen ist und das Erste von allem diesem. Die Wissenschaft wird nur dadurch möglich, daß der Zweck bestimmt wird und die Folgen daraus abgeleitet werden, so daß jede derselben etwas Gutes ist; denn der

---

τὰ ὄντα ἐφίεσθαι ἑνός τινος ἀγαθοῦ οὐκ ἀληθές· ἕκαστον γὰρ ἰδίου ἀγαθοῦ ὀρέγεται — — ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αὐτό τι ἀγαθόν, ἔχει ἀπορίας τοιαύτας — — ἀλλ' ἴδιόν τι ἀγαθόν· — — ἔτι καὶ τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον· ἢ γὰρ οὐδεμιᾷ χρήσιμον αὐτὸ τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος, ἢ πάσαις ὁμοίως· ἔτι οὐ πρακτὸν κ. τ. λ. Vergl. Magn. mor. 1, 1. p. 1182. b. 2. 18. 27. p. 1183. a. 9.

[1]) Met. 3, 2. p. 43, 7.

[2]) Vergl. Eudem. 1, 8. p. 1218. b. 20.

[3]) Eudem. 1, 8: τὸ ἀγαθὸν — ἐν οὐσίᾳ ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός. Jedes Ding wird durch sein τέλος erregt und zur Thätigkeit bestimmt, und strebt in seinem letzten Grunde zu Gott; denn Gott ist der Endzweck und Abschluß der Welt. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 352 sq. und p. 342.

Zweck ist Ursache und die Wirkungen erhalten dadurch ihre Bestimmung. So ist z. B. bei der Medicin der Zweck die Gesundheit; was zu dieser führt, das Heilsame, ist ein Gutes; daraus folgt aber nicht, daß die Gesundheit das Gute sey [1]). Die Gesundheit ist zwar als Zweck ein Gutes; aber das sucht die Medicin nicht zu beweisen, wie überhaupt die besondere Wissenschaft den Zweck, insofern er das Princip in derselben ist, nicht noch besonders deducirt, denn dies führt jede Untersuchung nur auf ein fremdes Gebiet und ist den Sophisten eigen [2]). Es setzen die besonderen Wissenschaften die sich auf die praktische Thätigkeit beziehen, die Principien, welche hier in dem Zweckbegriff enthalten sind, ebenso voraus, wie die theoretischen [3]).

Es beschäftigen sich nun die theoretischen Wissenschaften mit dem, was dem Begriffe nach ist und aus diesem abgeleitet werden kann; verschieden gestalten sie sich, je nachdem sie zu ihrem Gegenstande haben entweder das Allgemeine, wie es durch die Abstraction des Verstandes gesetzt wird, der die con-

---

[1]) Eudem. 1, 8: ὅτι δ' αἴτιον τὸ τέλος τῶν ὑφ' αὐτό, δηλοῖ ἡ διδασκαλία· ὁρισάμενοι γὰρ τὸ τέλος τἆλλα δεικνύουσιν, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἀγαθόν· αἴτιον γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα. οἷον ἐπειδὴ τὸ ὑγιαίνειν τοδί, ἀνάγκη τόδε εἶναι τὸ συμφέρον πρὸς αὐτήν· τὸ δ' ὑγιαίνειν τῆς ὑγιείας αἴτιον ὡς κινῆσαν, καὶ τότε τοῦ εἶναι, ἀλλ' οὐ τὸ ἀγαθὸν εἶναι τὴν ὑγίειαν.

[2]) L. l.: ἔτι οὐδὲ δείκνυσιν οὐθεὶς ὅτι ἀγαθὸν ἡ ὑγίεια, ἂν μὴ σοφιστὴς ᾖ καὶ μὴ ἰατρός (οὗτοι γὰρ τοῖς ἀλλοτρίοις λόγοις σοφίζονται), ὥσπερ οὐδ' ἄλλην ἀρχὴν οὐδεμίαν· τὸ δ' ὡς τέλος ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἄριστον τῶν πρακτῶν, σκεπτέον ποσαχῶς τὸ ἄριστον πάντων, ἐπειδὴ τοῦτο ἄριστον, μετὰ ταῦτα ἄλλην λαβοῦσιν ἀρχήν. Vergl. über die Sophisten Phil. des Arist. erst. Bd. p. 625 sq. und p. 421.

[3]) Eudem. 8, 11: ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις. Eth. 7, 9: ἐν ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις.

creteren Bestimmungen des Materiellen absondert, aber an einer Seite des Materiellen, an dem Quantitativen, haften bleibt (*τὰ ἀκίνητα ἀλλ' οὐ χωριστά*) [1]); oder dasjenige Allgemeine, wie es durch die gestaltenden Formbestimmungen Daseyn gewinnt in den Wesenheiten der natürlichen Dinge (*τὰ ἀχώριστα ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα*); oder endlich das Allgemeine, wie es sich darstellt als das Anundfürsich des schlechthin in sich nothwendigen Seyns (*τὸ ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν*). Aus diesen verschiedenen Bestimmungen des Allgemeinen entwickeln sich die Wissenschaften der Mathematik, Physik und Theologie [2]), die als betrachtende (*θεωρητικαί*) [3]) vorzüglicher sind als die übrigen, welche sich auf die in dem Besonderen sich bethätigende Wirksamkeit der Vernunft beziehen und entweder das Handeln, die Sittlichkeit in dem Einzelnen und im Staate, oder das Schaffen, die Kunst, zu ihrem Gegenstande haben. Unter den betrachtenden ist wiederum die Theologie die vorzüglichste, denn sie beschäftigt sich mit dem Ehrwürdigsten des Seyenden: Gott ist die höchste Grund- und Zweck-Einheit; um seinetwillen sind alle geschaffene Wesen in lebensvoller Thätigkeit, um zu ihrem Wohl und Gut, zu ihrem Ziel zu gelangen. Daher auch die Theologie, wie sie in bedeutsamen Umrissen Aristoteles in der Metaphysik dargestellt hat, diejenige Wissenschaft ist, nach welcher alle übrigen Wissenschaften, wie nach ihrem gemeinsamen Mittelpunkte, hinstreben, und in welcher sie ihren beruhigenden Abschluß gewinnen.

---

1) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 448. Anm. 1.

2) Met. 6, 1. und 11, 17.

3) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 358 sq. und p. 551. Anm.

Erstes Capitel.

Die theoretischen Wissenschaften.

A. Die Naturwissenschaften.

I. Grundzüge und Methode der Aristotelischen Naturwissenschaft.

Die Naturwissenschaft (*ἡ φυσικὴ* oder *ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη*) betrachtet dasjenige Seyn, was bewegt werden kann, und die im Begriff enthaltene Wesenheit meistens insofern, als diese sich im Materiellen darstellt und mit demselben eine unzertrennliche Einheit bildet, daher sie auch die Seele zu betrachten hat, soweit das Seelenleben nicht ohne Materie existirt [1]). Sie hat daher nicht den Begriff in seiner geistigen Existenz, nicht das *τὸ τί ἦν εἶναι*, zu ihrem Gegenstande, sondern den concreten Begriff in seinem realen Daseyn, das *τὸ τί ἐστι* [2]), in welchem die Bewegung ein wesentliches Moment bildet. Was aber die Bewegung selbst betrifft, mit welcher sich diese Wissenschaft beschäftigt, so ist darunter dasjenige zu verstehen, was in sich selbst den Ursprung der Bewegung hat [3]); denn dadurch unterscheidet sich

---

[1]) Met. 6, 2. p. 122, 7: (*ἡ φυσικὴ*) *θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὄν, ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπιτοπολύ, οὐ χωριστὴν μόνον.* Ib. 19: *οὐθενὸς γὰρ ἄνευ κινήσεως ὁ λόγος — ἀλλ' ἀεὶ ἔχει ὕλην, δῆλον πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστι ζητεῖν καὶ ὁρίζεσθαι· καὶ διότι, καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν.* Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 345 sq.

[2]) Das Verhältniß zwischen dem *τὸ τί ἦν εἶναι* und dem *τὸ τί ἐστι* erklärt Aristoteles durch das oft wiederkehrende Beispiel von *κοῖλον* und *σιμόν*. S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 431, Anm. 4.

[3]) Met. 11, 7. p. 225, 21: *ἡ δὲ τοῦ φυσικοῦ περὶ τὰ ἔχοντ' ἐν αὑτοῖς κινήσεως ἀρχήν ἐστιν.*

das natürliche Seyn von dem durch die Kunst hervorgebrachten [1]), daß jenes den Ursprung der Bewegung und des Stillstandes theils nach dem Raume (in Bezug auf Ortsveränderung), theils nach Vermehrung und Abnahme (in Bezug auf Wachsthum), theils nach der Umwandelung (in Bezug auf die qualitative Umgestaltung der elementaren Körper) [2]) in sich selbst ursprünglich hat, und zwar an und für sich und nicht auf zufällige Weise; dagegen keinem Kunstproduct der Antrieb zur Veränderung inwohnt. Die Natur ist das Princip der immanenten Selbstbewegung, sie ist daher nicht ein einfaches, todtes Substrat, sondern ein lebendiger Organismus; sie stellt einen Proceß des Werdens und Entstehens dar, in welchem die bewegende Kraft der Formbestimmung, die sich selbst hervorbringt, das Gestaltende ist. Das natürliche Seyn bildet eine unzertrennliche Einheit von Materie (ὕλη), Beraubung (στέρησις) und Formbestimmung (εἶδος) [3]); als mit dem Materiellen behaftet ist es ein in sich Bedürftiges und strebt nach der Form, wie das Häßliche nach dem Schönen; eben hierdurch wird hervorgerufen der lebendige Bildungstrieb in der Natur und die unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle der Formen [4]); durch die natürliche Einwirkung erregt, strebt Alles hinaus, aus dem Unvollkommneren nach dem Vollkommneren, nach der in sich vollendeten Formbestimmung, nach absoluter Wirklichkeit. Die Form an und für sich wird weder, noch vergeht sie, sondern nur, in dem Materiellen sich erzeugend, ist sie dem Entstehen und Vergehen unterworfen [5]). In diesem lebendigen Gestaltungsprocesse ist nun die Natur bei weitem eher Form als Materie [6]); denn

[1]) Phys. 2, 1. Met. 5, 4. p. 92, 27.
[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 461. Anm. 4.
[3]) S. hierüber a. a. O. Einleit. p. 41 sq. und p. 641.
[4]) S. a. a. O. p. 467. Anm. 6. und p. 534 sq.
[5]) S. a. a. O. p. 439. Anm. 1. und p. 526.
[6]) S. a. a. O. p. 435. Anm. 3.

was der Wirklichkeit nach ist, ist im vollkommneren Sinn es selbst, als das nur der Möglichkeit nach Seyende [1]); außerdem, was man Natur nennt als Werden (ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις), ist ein Weg zur Natur, und dies wird nicht benannt nach dem, wovon sie ausgeht, sondern nach dem, wonach sie hinstrebt, und dies ist Form und Gestalt. Die Naturwissenschaft betrachtet daher die in der Bewegung und Veränderung sich immer wieder erzeugenden und erhaltenden Formbestimmungen. Form und Zweck ist aber dasselbe, nur in verschiedener Beziehung gedacht; bei der Form wird das wirklich Daseyende und beim Zweck das Warum desselben berücksichtigt. Die wirkende Ursache ist die Identität von Form und Zweck, insofern sie nicht ein Anderes, sondern sich selbst hervorbringt. In der Zweckbeziehung als der höchsten Ursache concentriren sich die physischen Ursachen [2]); auf diese ist daher die Naturwissenschaft vorzugsweise gerichtet, doch dürfen die übrigen Ursachen nicht unberücksichtigt bleiben, sowol die materielle, als auch die bewirkende (ἐκ τοῦδε ἀνάγκη τόδε) und die formbestimmende (τὸ τί ἦν εἶναι); aber der Zweck darf nicht fehlen, warum etwas besser ist, und muß nicht bloß im Allgemeinen (ἁπλῶς) angegeben werden, sondern nach dem Wesen jedes Einzelnen (πρὸς τὴν ἑκάστου οὐσίαν). Ueberall, wo Zweck ist, ist Thätigkeit (πράττεται) [3]) in Bezug auf diesen Zweck, und wie die Thätigkeit eines Jeden ist, so ist seine natürliche Beschaffenheit. Die Natur hat nun einen Zweck, sie ist ein Selbstthätiges, nicht ins Unbestimmte sich Bewegendes; sie strebt nach der ihr gemäßen Form, die sie, wenn nichts hinderlich ist (ἂν μή τι ἐμποδίζῃ), als Endziel (τέλος) erreicht [4]), und somit ist das na-

[1]) Phys. 2, 1.

[2]) Phys. 2, c. 7—9. Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 539 Anm. 5.

[3]) Phys. 2, 8.

[4]) Vergl. Met. 2, 2.

türliche Daseyn nicht ein unmittelbares, sondern als das Ende der Thätigkeit und des Werdens durch dieses selbst vermittelt; sie hat ebenso ein Vor und Nach, wie das Kunstgemäße [1]; der Grund und das Begründete ist durch sich selbst gesetzt. Es ist aber der Zweckbegriff der Natur unabhängig von aller Ueberlegung und Reflexion [2]; die Kunst würde ihr gleich seyn, wenn z. B. die Baukunst im Holze wäre; am meisten gleicht die Natur einem Arzte, der sich selbst heilt [3]; sie schafft nach einem unbewußten Triebe, und ihre Thätigkeit ist eine dämonische [4]. Hiermit ist zugleich die Objectivität des Zweckbegriffs ausgesprochen, als dasjenige Seyn, was nicht uns nur so erscheint, sondern an und für sich ist und sich als das Wahrhafte ewig und unveränderlich in den natürlichen Dingen erhält. Die Natur hat ebenso einen bestimmten Zweck, wie die selbstbewußte Vernunft, und sie schafft, wie Gott, nichts umsonst [5]. Die Mißgeburten sind nicht Belege für die Zwecklosigkeit der Natur, sondern entstehen durch vereinzeltes Verfehlen des Zwecks, wenn die Natur in ihrem Gestaltungsproceß das Materielle nicht zu überwältigen vermag [6]. Die Natur hat also den Grund

---

[1]) Phys. l. l.: ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα. Vergl. über das Vor und Nach Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 412. Anm. 2.

[2]) Phys. l. l.: ἄτοπον τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον.

[3]) Phys. l. l.: καὶ γὰρ εἰ ἐνῆν ἐν τῷ ξύλῳ ἡ ναυπηγική, ὁμοίως ἂν τῇ φύσει ἐποίει· — — μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρεύῃ αὐτὸς ἑαυτόν· τούτῳ γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις.

[4]) De divin. per somn. c. 2: ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.

[5]) De anim. 2, 4. §. 5: ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῇ τέλος. De coel. 4, 4: ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Vergl. de anim. 3, 9. §. 6. und polit. 1, 1.

[6]) Phys. 2, 8. und de gener. anim. 4, 4: ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις.

ihrer Entwickelung und ihres Daseyns in sich selbst, und ist sich selbst Zweck: die Natur als Werden ist nur der Weg zur Natur. Sie ist ein in sich gegliedertes und geordnetes Ganze [1]), worin Alles in lebendiger Wechselwirkung steht und eine Stufenreihe vom Unvollkommneren zum Vollkommneren darstellt. Die gestaltende Thätigkeit ist die Form, und diese als vollendet ist die Entelechie und Energie [2]), das Höhere gegen das Materielle als das bloß Mögliche; die Vermittelung zwischen beidem ist die Bewegung, das Werden, und somit ist die Bedingung aller Natur die Bewegung; wer diese nicht erkannt hat, erkennt die Natur nicht [3]). Die Bewegung ist selbst Energie, aber als die erste, nemlich als die Wirklichkeit des Möglichen als Möglichen, noch das Unvollkommene und Unvollendete; sie ist nur das Mittel, durch welches Alles aus dem Möglichen zu derjenigen Wirklichkeit strebt, deren es seiner Natur nach fähig ist; diese Wirklichkeit ist aber die jedem Dinge eigenthümliche Form, welche als vollendete Thätigkeit der Zweck jedes Dinges ist; sie ist als solche das Wahre in der Erscheinung, aber nicht getrennt von dem Werden, sondern als die gestaltende Thätigkeit der Grund des Werdens im Werden selbst, das Ewige und Unvergängliche, das sich in der Bewegung Erhaltende. Der Form und Gestalt wegen, als des Wesens, ist das Werden [4]), und als verwirklicht in den Dingen ist die Form Energie, welche Ziel und Vollendung in sich hat [5]). Das wahrhafte Princip für die Natur=

---

[1]) Phys. 8, 1: *ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τῆς τάξεως.*

[2]) S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 481 sq. Anm.

[3]) Phys. 3, 1: *ἀναγκαῖον — ἀγνοουμένης αὐτῆς (κινήσεως) ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν.* Daher die Polemik des Arist. gegen die Eleaten.

[4]) De gener. anim. 5, 1: *τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῇ γενέσει.*

[5]) Phys. 7, 3: *οὐδὲ ἡ ἐνέργεια γένεσις.* Vergl. Met. 9, 6. p. 183, 8. und Phil. des Arist. erst. Bd. p. 488 sq.

wissenschaft liegt daher in der dynamisch-genetischen Methode [1]), nemlich das Naturleben aufzufassen in seiner Genesis, wie es hinausstrebt aus dem Möglichen zum Wirklichen. Das Werden und die Bewegung hat die Natur in ihrer selbstthätigen Entwickelung zur nothwendigen Voraussetzung; die Bewegung selbst ist ewig und unentstanden, und verbreitet sich wie ein Leben durch die ganze Stufenreihe der Natur [2]). Alle Naturwesen streben dem Unvergänglichen nach, sowol die elementarischen Körper, als auch die belebten Wesen; jene sind in einem fortwährenden Proceß des Entstehens und Vergehens begriffen, haben die Bewegung an und für sich in sich, erzeugen sich gegenseitig und ahmen so das Unvergängliche nach [3]); die belebten Wesen sind in ihrem individuellen Seyn als Eins der Zahl nach (ἓν ἀριθμῷ) nicht der Ewigkeit theilhaftig, dennoch streben sie darnach, an derselben soviel als möglich Theil zu nehmen, indem sie in dem Gattungsprocesse ein ihnen Gleichartiges erzeugen [4]). So wird nun das gesammte

---

[1]) Carus in seiner Anzeige von Göthe's Versuch über die Metamorphose der Pflanzen sagt über diese Methode: „Ist irgend eine Idee der neueren Naturwissenschaft fruchtbar geworden, so ist es die der genetischen Methode, einer Methode, welche ihr Ziel darin setzt, die Natur nicht als Beharrendes, Erstarrendes und folglich Todtes, sondern als das, was sie ihrem Namen und Wesen nach ist, nemlich als ein stets Werdendes zu erfassen und zu erforschen. — Göthe hat in dem Versuch über die Metamorphose der Pflanzen eine solche neue Idee in Wahrheit ausgesprochen und dadurch eine wichtige Epoche in der Geschichte der Naturwissenschaft bezeichnet.“ — Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. 1831.

[2]) Phys. 8, 1: πότερον δὲ γέγονέ ποτε κίνησις; — ἀλλ᾽ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ τοῦτ᾽ ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν.

[3]) Met. 9, 8. p. 188, 20: μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τά ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ· καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ. καθ᾽ αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὑτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν.

[4]) De anim. 2, 4. §. 2.

Weltall von einer belebenden Naturkraft durchdrungen und Alles ist gewissermaßen von Seele erfüllt [1]). Ein stetiger dynamischer Zusammenhang stellt sich dar in dem Entwickelungsproceß des Naturlebens, welches zu immer vollkommneren Gestaltungen hinstrebt, und die niederen, unvollkommneren Formen zur Voraussetzung und Bedingung der höheren macht, so daß die höhere Sphäre die niedere mit umfaßt [2]). Demnach greift in dem elementarischen Proceß von der Erde bis zum Himmel Alles in einander [3]), und auch in den belebten Organismen stellt sich ein ähnlicher Stufengang dar von den niederen Formen an bis zu den immer höheren und vollendeteren [4]). Diesem Entwickelungsgange muß die Wissenschaft nachgehen, wenn sie zu einer lebendigen Auffassung der Natur gelangen will.

In diesen Grundzügen der Aristotelischen Physik tritt diejenige Richtung entschieden vorgebildet uns entgegen, welche die Naturwissenschaft in neuerer Zeit mit so regem Eifer verfolgt, um die wunderbaren Geheimnisse der Natur dem geistigen Auge immer mehr zu enthüllen; man ist den Spuren gefolgt, welche die Natur selbst in ihrem Bildungsproceß vorzeichnet, und dringt auf diesem Wege immer tiefer ein in ihre geheime Werkstätte [5]). Auf die Methode der Naturbetrach-

---

[1]) De gener. anim. 3, 11: *γίνεται δ' ἐν γῇ καὶ ὑγρῷ τὰ ζῶα — — ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.* De coel. 2, 2: *ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν.* Vergl. 2, 1 und de gener. et corrupt. 2, 10: *συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν.*

[2]) De coel. 4, 3: *τὸ εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὑτοῦ εἶδός ἐστι φέρεσθαι· — — ἀεὶ — τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑφ' αὐτὸ ὡς εἶδος πρὸς ὕλην, οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα.*

[3]) Phys. 4, 5, de coel. 4, 4 und 4, 1.

[4]) De anim. 2, 2 und 3.

[5]) Schulz in seiner Recension der Schrift von Carus: Von den Ur-Theilen des Knochen- und Schalengerüstes, bemerkt: „Es ist ein höchst wichtiger Fortschritt der Naturwissenschaften, daß

tung ist es nun, worauf hauptsächlich bei der näheren, mehr ins Einzelne gehenden Darstellung der Aristotelischen Naturwissenschaft aufmerksam zu machen ist, da für die Erweiterung der Empirie kein bedeutendes Material hier zu gewinnen ist; denn dies ist in unseren Tagen durch die Kunst des Experimentirens in so reichem Maaße vorhanden und dehnt sich immer weitschichtiger aus, daß es bei dieser breiten Unterlage der intensiven Kraft der wissenschaftlichen Methode bedarf, um das gewonnene Material zu durchdringen und mit der Schärfe des geistigen Auges zu beherrschen [1]).

Durch eine sorgfältige Erforschung der ersten Ursachen und Principien, welche für jede besondere Naturwissenschaft die wesentliche Grundlage bilden, bahnt sich Arist. den Weg zu den besonderen Naturwissenschaften nach der ihm eigenthümlichen Methode [2]), von dem Allgemeinen zu dem Besonderen überzugehen und demnach vor der Behandlung des Speciellen zuerst dasjenige zu betrachten, was in dem Besonderen sich als das Gemeinschaftliche darstellt. Es werden da-

man in neuerer Zeit angefangen hat, die organischen Schöpfungen in ihrer stufenweisen Entwickelung und nach dem allmäligen Hervortreten höherer Formen aus den niederen zu betrachten, anstatt daß in früherer Zeit nur die einzelnen Formen abgesondert für sich nach ihren besonderen Merkmalen, wenigstens ohne directe und ausdrückliche Rücksicht auf deren Vergleichung mit höheren oder tieferen, die Gegenstände der Untersuchung waren; jetzt fängt man an, durch einfache Anschauung und Betrachtung das Ganze der Natur in der Entwickelung der Schöpfungen, die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Bildungen und die vernünftige Idee, nach welcher die Natur sich entwickelt, auf eine ganz einfache Weise aus ihr selbst herauszulesen." Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. 1829.

[1]) Geheimnißvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

[2]) S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 337. Anm. 1.

her im ersten Buch der Physik die allgemeinsten Principien (ἀρχαί) der Dinge besprochen, mit besonderer Berücksichtigung der Ansichten früherer Philosophen, und es wird der Satz, daß an der Spitze von Allem, was ist, das Entgegengesetzte stehe, als das wahre Ergebniß aller früheren Philosophie dargelegt, und gezeigt, wie der Principien, die sich entgegengesetzt sind, es nur zwei (Materie und Form) oder drei (Materie, Negation und Form) geben kann [1]). Nachdem nun so im ersten Buch die allgemeinsten Principien der Dinge festgestellt sind, geht Arist. im zweiten Buch näher darauf ein, den Begriff der Natur zu bestimmen; und es ergiebt sich aus ihrem Gegensatz zur Kunst, daß sie das Princip der immanenten Selbstbewegung ist und die Ursache ihrer Veränderung ursprünglich in sich hat. Und da der Physiker im Gegensatz zu dem Mathematiker sowol die Materie als die Form der Dinge und ebenso die bewirkende Ursache und den Endzweck derselben kennen muß, so werden diese Ursachen in ihren verschiedenen Weisen näher behandelt [2]); da man aber auch den Zufall (τὸ ἀπὸ τυχῆς) und das Ungefähr (τὸ ἀπὸ τοῦ αὐτοματοῦ) unter die Ursachen zählt, so wird der Begriff von beidem angegeben [3]). Der Zufall steht nicht bloß in Beziehung auf das Nothwendige, denn alles Nichtnothwendige ist deshalb nicht ein Zufälliges, sondern auf den Zweckbegriff, der auch das Nothwendige unter sich begreift. Der Zufall dient auf accidentelle Weise dem Zweck, ohne sein Daseyn dem Zweck zu verdanken; er wird aber dennoch von diesem in sein Bereich gezogen. Es werden nun ferner die vier Weisen der Ursachen Behufs ihrer Einführung in das Gebiet der physischen Untersuchungen auf zwei zurückgeführt, auf die der Natur wesentlichen Bestimmungen der Nothwendigkeit und des

---

1) S. a. a. O. p. 635 sq.
2) Phys. 2, 1—4.
3) Ib. 2, 5. 6. Vergl. Phil. des Arist. erst. Band p. 301. Anm. 3.

Zwecks [1]); die Nothwendigkeit hat ihren Grund in dem Materiellen, welches aber von der immanenten Thätigkeit der Formbestimmung, in welcher der Zweck enthalten ist, überwunden wird, so daß der Zweckbegriff die höhere Einheit ist, in welcher sich die verschiedenen Ursachen concentriren. Nachdem nun so im ersten Buch die Principien der Dinge entwickelt sind, im zweiten Buch der Begriff der Natur angegeben, und in Bezug auf die Ursachen besonders der Zweckbegriff hervorgehoben ist, so werden im dritten Buch alle die der Natur wesentlichen Eigenschaften näher erörtert. Da die Natur immanente Selbstbewegung ist, so wird ausgegangen von der Bewegung [2]), in welcher das allgemeine Kriterium von Allem, was zur Natur gehört, enthalten ist. Das Widersprechende, was in dem Begriff der Bewegung liegt, erhält dadurch seine Vermittelung, daß sie die erste Entelechie ist, nemlich die Wirklichkeit des Möglichen als Möglichen [3]); als das Mittlere zwischen dem Möglichen und Wirklichen dient sie zur Vermittelung zwischen dem Materiellen und der Formbestimmung [4]), und es ist eben deßhalb das Unvollendete ihr wesentlich. Da nun die Bewegung nicht ohne den Ort und die Zeit statt finden kann, und hierbei auch der Begriff des Leeren zu berücksichtigen ist, da ferner Größe, Bewegung und Zeit entweder endlich oder unendlich seyn muß, so sind alle diese den besonderen Gegenständen der Naturwissenschaft gemeinschaftlichen Begriffe in nähere Betrachtung zu ziehen.

---

[1]) Phys. 2, 7—9.

[2]) Ib. 3, 1—4.

[3]) Phys. 3, 1. p. 201. b. 4: ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστι. Demgemäß muß p. 201. a. 27. die Definition also lauten: ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ οὐχ ᾗ αὐτό, ἀλλ' ᾗ κινητόν, κίνησίς ἐστιν. Ebenso Met. 11, 9. p. 230, 5. ed. Brand.

[4]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Band p. 480 sq. Anm.

Das **Unendliche** [1]) ist nur der Möglichkeit nach, nicht aber so, daß es, wie das Mögliche, zur Wirklichkeit gelangt, sondern es bezeichnet ein successives Werden, wonach die Gegenstände sich ins Unendliche immer anders und wieder anders gestalten. Es ist daher nicht ein bestimmtes Etwas, sondern eine lebendige Möglichkeit, die stets eine gewisse Wirklichkeit einschließt, die für sich betrachtet eine begrenzte bleibt, aber ihr Wesen darin hat, stets eine andere und wieder eine andere zu seyn; es ist also nicht ein Anundfürsich, das nothwendig begrenzt ist in seiner Qualität. So stellt sich das Unendliche dar in dem successiven Fortschreiten oder Werden der Theile, welche bleiben, wenn auch andere hinzukommen; ebenso in der zeitlichen Größe, indem immer ein Anderes wird, welches freilich verschwindet, ohne aber unterzugehen, da es sich immer wieder erzeugt. Es ist aber das Unendliche nicht eine und dieselbe Wesenheit (*μία τις φύσις*), nicht ein von den Elementen und übrigen Naturdingen Abtrennbares und für sich Bestehendes, sondern sowie das Unendliche in den Zahlen abhängt von der fortgesetzten Theilbarkeit der Größe, so hängt die Unendlichkeit der Bewegung ab von der Unendlichkeit der stetigen Größe, in der die Bewegung, die Umwandelung oder die Vermehrung statt findet, und ebenso die Unendlichkeit der Zeit von der Bewegung, deren Maaß sie ist. Somit findet das Unendliche nicht überall auf gleiche Weise statt, sondern kommt zunächst besonders der Raumgröße zu, und vermittelst derselben auch der Bewegung und der Zeit. Will man nun das Unendliche unter die Ursachen rechnen, so fällt es unter den Stoffbegriff, und zwar unter das mit der Negation behaftete Seyn, das nur der Möglichkeit nach ist. Man spricht freilich viel von der hohen Würde des Unendlichen [2]) als eines das All Umfassenden, da es doch, statt das Umgebende zu seyn,

[1]) Phys. 3, 4—8.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 6 sq.

vielmehr das Umgebene ist. Was nun ferner den Raumbegriff [1]) anbelangt, so geht Arist. zur Bestimmung desselben von dem Concreten aus, von dem Ort, und zieht diesen Begriff besonders deshalb zu den physicalischen Untersuchungen, weil ja die natürlichen Dinge irgendwo sind. Das Daseyn des Raums ist nicht abzuleugnen sowol wegen der Ortsveränderung, nach welcher sich zeigt, daß er unabhängig ist von diesem und jenem Inhalt, als auch wegen der natürlichen Bewegungen der Elemente nach bestimmten Richtungen, welche objective, an sich bestimmte und von der Natur vorgeschriebene Verhältnisse sind. Der Raum hat nur die Ausdehnung mit dem Körper gemeinschaftlich und ist doch kein Körper, denn sonst müßten in einem und demselben zwei Körper seyn. Der Raum kann aber auch nicht ein von den Körpern verschiedenes, reales Daseyn haben; denn was vom Raum des Körpers gilt, muß auch vom Raum der Grenzen des Körpers gelten; nun ist aber der Raum des Punktes nicht verschieden vom Punkte selbst. Es kann aber der Raum auch nicht zu den Elementen der sinnlich wahrnehmbaren Körper gehören, weil er dann selbst Körper seyn müßte; auch aus körperlichen oder unkörperlichen Elementen kann er nicht bestehen; denn dann müßte er entweder selbst Körper seyn, mit welchem er nur die Ausdehnung (μέγεθος) gemeinsam hat, oder er müßte aus körperlosen Elementen bestehen, was aber wegen seiner Ausdehnung wieder nicht möglich ist. Indem nun der Raum die Grenze des umschließenden Körpers ist, so könnte er mit der Formbestimmung identificirt werden; und insofern er das nach den drei Ausdehnungen hin ins Unendliche Theilbare ist, so könnte er zum Stoffbegriff zu gehören scheinen. Doch Form und Stoff lassen sich von dem Dinge nicht trennen, wohl aber der Raum, wie das Gefäß ein beweglicher Raum ist, ohne ein Theil zu seyn von dem, was darin enthalten ist.

[1]) Phys. 4, 1—5.

Es ist nun etwas in einem Anderen wie in seinem Raum, wenn es mit diesem im Verhältniß steht durch das Aeußerste des Umgebenden, das es zunächst und unmittelbar berührt. Daher ist des Umgebenden erste, unbewegte Grenze der Raum. Die Unbeweglichkeit des Raums ist nichts anderes als die Gleichmäßigkeit in der Lage der wirklich natürlichen Dinge gegen einander. Das Unten und Oben bezeichnet ein sich gleichbleibendes Verhältniß der Körperwelt im Ganzen und Großen; sie sind nicht bloß Verhältnisse, sondern Arten des Raumes. Das Unten hat zum Princip seiner Bestimmung den bleibenden körperlichen Mittelpunkt, und das Oben bezieht sich auf das bleibende Aeußere der Weltkugel. Da nun ein Körper dann im Raume zu seyn angenommen wird, wenn er einen anderen außer sich hat, so ist der Raum eben dies, daß etwas außer ihm ist. Der Himmel ist daher in keinem Raum als Ganzes, weil kein Körper ihn umgiebt und das Ganze den Ort nicht verändert; er ist nur insofern ein Raum als er sich bewegt; er bewegt sich aber nur in Bezug auf die Theile, weil diese den Ort verändern. Die Theile des Himmels sind gewissermaßen alle im Raum, und im Kreise umfaßt das Eine das Andere; deshalb bewegt sich nur das Obere im Kreise, und die Kreisbewegung ist für die Theile der Raum, das Ganze aber bewegt sich nirgends. Daher ist in dem Himmel als dem Weltganzen Alles (ὁ γὰρ οὐρανὸς τὸ πᾶν ἴσως); dieses Weltganze ist aber nicht der Raum, sondern Etwas von demselben, nemlich die äußerste, ruhende Grenze des beweglichen Körpers. Der nicht erfüllte Raum ist das Leere [1]) und es kommt darauf an, welche Bewandniß es mit diesem Begriff hat. Man hat zu demselben seine Zuflucht genommen, um die Bewegung und das Wachsthum eines Körpers zu erklären. Doch macht die Ortsveränderung die Annahme des Leeren nicht nöthig, indem das Erfüllte sich

[1]) Phys. 4, 6—10.

bewegen kann dadurch, daß das Eine dem Anderen ausweicht, und in diesem gegenseitigen Ausweichen zuletzt das Eine wieder an die erste Stelle zurückkommt, wie dies an den Strudeln zu sehen ist. Dann ist ferner eine Verdichtung der Körper möglich durch Heraustreiben dessen, was darin enthalten war, wie aus Wasser Luft wird. Ferner wenn für den Ernährungsproceß das Leere angenommen wird, indem die Nahrung durch das Leere in den Körper übergehe, so nimmt entweder nicht der ganze Körper zu, sondern nur ein Theil, indem die Nahrung nur durch einen Theil geht; oder der Körper nimmt zu nicht durch den Körper, dann ist die Nahrung kein Körper; oder er nimmt zu durch einen Körper, dann sind wieder zwei Körper zugleich; oder endlich er nimmt zu, indem die Nahrung durch alle Theile geht, dann muß aber der ganze Körper leer seyn und durch das Leere zunehmen. Es ergeben sich also bei dieser Erklärung immer neue Schwierigkeiten. Während man nun durch das Leere glaubte die Bewegung zu erklären, hob man dadurch vielmehr die Bewegung auf; denn in dem Leeren giebt es keine Unterschiede, ebenso wenig als an dem Nichts und dem Nichtseyenden; es ist die völlige Gleichgültigkeit, wohin mehr oder weniger sich etwas bewegen sollte; es findet hier kein Unterschied zwischen Oben und Unten statt, wonach sich die Bewegung verschieden gestaltet, denn eben deshalb bewegt sich etwas, weil der Ort, wo es sich befand, ihm nicht angemessen war, sondern der, nach welchem es sich bewegte. Ferner läßt das Leere auch gar kein Verhältniß zu, um zu erklären, weshalb sich etwas schneller oder langsamer bewege, und dies kommt doch daher, daß entweder das Medium, wodurch sich etwas bewegt, verschieden ist, oder das Bewegende selbst eine verschiedene Schwere oder Leichtigkeit hat. Wenn man nun endlich für die Verdünnung und Verdichtung das Leere wegen des Lockeren und Festen annimmt, so ist auch diese Erklärung unzureichend; denn das Leere innerhalb des Körpers mag denselben

weniger dicht, also leicht machen, und deshalb mag man auch das Feuer dünn genannt haben; dann ist aber das Leere nicht die Ursache der Bewegung nach Oben, sondern nur das, was in dem Dünnen ist, das Leichte; sowie Schläuche, die das, was an sie geknüpft ist, mit in die Höhe tragen, ebenso ist auch das Leere mit aufwärts steigend. Ueberhaupt kann aber, wie im Leeren keine Bewegung statt findet, so auch das Leere sich nicht bewegen. Es ist die Materie eines Körpers verschiedener Zustände fähig, des Großen und Kleinen, wie wenn aus Wasser Luft wird oder umgekehrt. Die zu Grunde liegende Materie ist eine und dieselbe, sie nimmt nur die verschiedenen Formen an, zu welchen sie die Möglichkeit oder das Vermögen in sich trägt, so daß nicht etwas Anderes von Außen hinzugenommen zu werden braucht; das Größer und das Kleiner, das Mehr und das Minder in den körperlichen Eigenschaften beruht nicht auf einem theilweisen Daseyn und Nichtdaseyn des Leeren, sondern die Umwandelung ist durch die innere Eigenthümlichkeit des Gegenstandes selbst bedingt. Was nun endlich den Zeitbegriff [1]) anbetrifft, der eine nothwendige Bedingung der Bewegung ist, so hat die nähere Bestimmung desselben ihre Schwierigkeit, da das Seyn der Zeit in Zweifel gezogen werden kann, insofern ein Theil der Zeit gewesen ist und nicht ist, und ein anderer seyn wird und nicht ist, und hieraus sowol die unendliche, als auch die stets seyende Zeit besteht; was nun aber aus Nichtseyendem besteht, scheint nicht zu seyn. Ferner findet bei allem Theilbaren dies statt, daß entweder einige von den Theilen sind oder alle; von der Zeit aber ist ein Theil gewesen, und ein anderer wird seyn, und das Jetzt ist kein Theil; denn der Theil mißt, und aus Theilen muß das Ganze bestehen; das Jetzt aber scheint weder als Maß, noch als Bestandtheil die Zeit als ein Ganzes darzustellen. Ferner scheint das Jetzt bald immer ein und

[1]) Phys. 4, 10—14.

dasselbe zu seyn, bald immer ein Anderes und wieder ein Anderes, oder wenn es beides nicht ist, so scheint es gar nicht zu seyn. Wenn man endlich die Zeit mit der Bewegung und Veränderung zusammenbringt, so ist sie auch dort, wo Bewegung und Veränderung nicht ist; das, was sich bewegt oder verändert, kann langsamer oder schneller geschehen; dies wird durch die Zeit bestimmt, die Zeit selbst aber ist nicht schneller oder langsamer. Daher kann die Zeit nicht Bewegung seyn. Ohne Bewegung oder Veränderung ist aber die Zeit nicht, denn wenn wir keine Veränderung wahrnehmen, so kommt es uns vor, als ob keine Zeit verflossen sey, wie dies bei den Schlafenden sich zeigt; denn nach ihrem Erwachen knüpfen sie das frühere Jetzt an das, worin sie sind, und lassen weg, was dazwischen liegt, weil sie dies nicht gemerkt haben. Gleichwie nun, wenn das Jetzt nicht ein verschiedenes, sondern ein und dasselbe wäre, die Zeit nicht seyn könnte, ebenso scheint auch, wenn diese Verschiedenheit nicht bemerkt wird (z. B. wenn die Seele in sich vertieft ist), die Zeit nicht zu seyn. Da nun die Zeit nicht ohne die Bewegung seyn kann, sie selbst aber nicht Bewegung ist, so muß sie etwas der Bewegung Zukommendes seyn. Sie ist zunächst, wie die Bewegung, ein Continuum; die Stetigkeit der Bewegung folgt aber aus der Stetigkeit der räumlichen Ausdehnung, in welcher die Bewegung statt findet, und so wie hier das Vor und das Nach ist, so muß es auch in der Zeit seyn. Wir sagen nemlich, daß Zeit ist, wenn wir das Vor und das Nach in der Bewegung wahrnehmen. Das Vor und Nach bemerken wir in der Bewegung, indem wir sie für verschieden nehmen, als Anfang und Ende, und das Dazwischenliegende wieder für ein Anderes. Ebenso ist es mit der Zeit: wir nehmen zwei Jetzt als verschieden von einander wahr und ein dazwischenliegendes von ihnen verschiedenes, und sagen dann, es sey Zeit; denn was durch das Jetzt gemessen wird, gilt für Zeit. Nehmen wir dagegen das Jetzt als Eins wahr,

also nicht zwei verschiedene Jetzt, oder als das Nemliche, sey es in einem Vorhergehenden oder Nachfolgenden, so scheint keine Zeit gewesen zu seyn, weil auch keine Bewegung. Das Jetzt ist nun einerseits seiner äußeren Erscheinung nach immer ein und dasselbe; andererseits ist es seinem concreten Seyn nach [1]), insofern es in einem Vor oder Nach sich findet, ein Anderes. Das Jetzt macht daher die Zeit theils zu etwas, was immer dasselbe ist; theils zu solchem, was verschieden ist. Denn auf gewisse Weise ist immer ein Jetzt, dessen fließende Bewegung nur Eine Zeit schafft. Auf der anderen Seite ist aber das Jetzt in sich selbst entgegengesetzt und ein verschiedenes nach dem Vor und Nach, und eben hieran muß man sich halten, um den Zeitbegriff zu bestimmen. Das Vor und Nach erkennen wir nun in der Bewegung durch das Bewegte, und insofern dies zählbar ist, so ist die Zeit Zahl der Bewegung nach dem Vor und Nach. Das Maaß des Mehr oder Weniger bestimmen wir durch die Zahl, die größere oder geringere Bewegung aber durch die Zeit. Es ist aber die Zeit nicht, wie die Zahl, ein bloß der Möglichkeit nach seyendes Mittel, womit gezählt wird, sondern sie ist Zahl einer wirklichen Thatsache, nemlich der Bewegung. Durch das Jetzt ist nun die Zeit ebenso sehr stetig zusammenhangend als theilbar; es verhält sich zur Zeit, wie der Punkt zur Linie, denn diese wird von dem Punkt gewissermaßen zusammengehalten, indem sie durch seine stetige Bewegung entsteht; auf gleiche Weise hält auch das Jetzt die Zeit zusammen und begrenzt sie; stets dem ununterbrochen Beweglichen folgend, steht es nie still, sondern eilt immer gerade vorwärts und zwar als verschieden durch das Vor und Nach, so daß die Zeit durch das Jetzt ebenso bestimmt wird, wie die gerade Linie durch die äußersten Punkte. In der Zeit ist nun Alles, was von ihr gemessen wird, und sie ist als das Umschließende größer,

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 629. Anm.

als jedes, was in ihr enthalten ist. Was in der Zeit ist, das leidet durch die Zeit; wie man auch sagt, daß aufzehrt die Zeit, daß Alles altert durch die Zeit, und daß man vergißt durch die Zeit; sie ist deshalb auch vielmehr Ursache an sich von dem Vergehen, denn sie ist Zahl der Bewegung, die Bewegung aber bringt aus seiner Stellung das Vorhandene. Das Ewige als stets seyend kann daher nicht in der Zeit seyn, weil es nicht umfaßt und das Seyn desselben nicht gemessen wird von der Zeit; es leidet auch nichts von der Zeit, weil es unveränderlich ist. Wie nun die Zeit Maaß der Bewegung ist, so ist sie auch Maaß der Ruhe, denn sie ist nicht Bewegung selbst, sondern Zahl der Bewegung, und in derselben ist auch das begriffen, was sich zwar bewegen kann, aber wirklich sich nicht bewegt; das Ruhende ist bloße Negation der Bewegung, denn nicht das allein, was sich gar nicht bewegt, ruht [1]); dies würde nicht von der Zeit gemessen werden können, weil es nicht in der Zahl der Bewegung wäre. Alles, dessen Seyn die Zeit mißt, ist entweder in Bewegung oder in Ruhe; was nun bald ist, bald nicht ist, das ist in der Zeit; denn die Zeit als das Umfassende ist größer, als die Zeit, welche das Seyn der Dinge mißt. Was nicht ist, ist in der Zeit, entweder weil es war, oder weil es seyn wird; beides wird von der Zeit umfaßt. Was aber die Zeit nicht umfaßt, war weder, noch ist es, noch wird es seyn; dies gehört zu dem Unmöglichen, dessen Gegentheil stets ist. Das Unmögliche ist so wenig als das Nothwendige, was sich stets so verhält, in der Zeit, und daher ist nur das in der Zeit, wovon das Gegentheil nicht stets sich so verhält, d. h. was bald ist, bald nicht ist. Da nun ferner die Zahl nicht ohne die erkennende Seele ist, welche allein das Vermögen hat zu zählen [2]), so kann die Zeit nicht seyn ohne die Seele, es sey

[1]) Vergl. Phys. 5, 2. fin.

[2]) Phys. 4, 14. Vergl. de anim. 3, 165.

denn, daß man die Zeit in ihrer bloß äußerlichen, materiellen Erscheinung verstehe ohne ihre formelle Gliederung. So wie nun jedes Ding durch ein ihm verwandtes Maaß gemessen wird, so wird die Zeit durch die Bewegung und diese durch jene gemessen. Da nun aber die Kreisbewegung, weil sie sich gleichbleibend nur Eine ist und am leichtesten verständlich, das Maaß aller übrigen Bewegungen ist, so glaubte man, daß eben diese Kreisbewegung die Zeit sey. Daher spricht man auch von einem Kreislauf der Dinge, die vergehen und wieder entstehen; denn dies Alles wird nach der Zeit geschätzt und nimmt Anfang und Ende, und die Zeit selbst gilt für einen Kreis; doch dies ist sie nur, weil sie Maaß der Kreisbewegung ist, so daß Kreisbewegung und Zeit sich gegenseitig messen. Nachdem nun Arist. Alles einzeln durchgegangen ist, was eine nothwendige Bedingung der Bewegung enthält, und zugleich die ungehörigen Vorstellungen, wie sie dem reflectirenden Bewußtseyn angehören, zurückgewiesen und auf diese Weise das wahrhafte Verhalten der allen besonderen Disciplinen der Naturwissenschaft gemeinschaftlichen Grundbestimmungen angegeben hat, so geht er im fünften Buch seiner Physik dazu über, die Bewegung noch bestimmter und specieller zu entwickeln, wie sie sich darstellt in den physicalischen Processen; sie wird unterschieden von der Veränderung (μεταβολή), welche als der allgemeinere Begriff festgestellt wird [1]); denn die Veränderung geschieht entweder aus Nichtseyendem in Seyendes und heißt Entstehen, oder aus Seyendem in Nichtseyendes und wird Vergehen genannt; die Veränderung aus Seyendem aber in Seyendes ist Bewegung, und die verschiedenen Arten derselben erhalten ihre nähere Bestimmung durch die Kategorien [2]). Es werden ferner formale Bestimmungen gegeben über die Ver-

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 85 sq. und p. 87 sq.

[2]) Vergl. a. a. O. p. 461. Anm. 4.

hältnißbegriffe der Bewegung [1]), und besonders wird der Begriff der Einheit der Bewegung festgestellt [2]). Schlechthin Eine Bewegung ist die dem Wesen und auch der Zahl nach einige; sie ist zugleich eine schlechthin stetige, und stimmt überein mit dem Begriff der Vollkommenheit und Vollständigkeit, insofern dieser überhaupt mit der Bedeutung des Wortes Einheit verbunden wird; dagegen ist die Gleichmäßigkeit der Einheit der Bewegung eigenthümlich. Wie die Einheit, ebenso wird die Entgegensetzung der Bewegung und ihr Gegensatz zur Ruhe ausführlich besprochen [3]), und darauf werden im sechsten Buch vermittelst des Begriffs der Bewegung die Bestimmungen der Stetigkeit, der Theilbarkeit und der Untheilbarkeit näher entwickelt und in ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander dargestellt. Sowie jede Raumgröße an und für sich, so ist auch jede Bewegung wegen der räumlichen Ausdehnung und somit auch die Zeit stetig und ins Unendliche theilbar; denn Alles, was nicht aus Untheilbarem besteht, ist ins Unendliche theilbar; nichts aber, was stetig ist, besteht aus untheilbaren Theilen; denn was untheilbar ist, kann, weil es keine Grenze und keine Theile hat, nicht durch eine stetige, fortgesetzte Bewegung verbunden und verknüpft werden. Dadurch aber, daß die räumliche Ausdehnung als ins Unendliche theilbar gesetzt ist, wird nicht, wie Zeno meint [4]), die Bewegung aufgehoben; wenn nemlich derselbe sagt, daß alsdann etwas einen unendlichen Raum in einer begrenzten Zeit durchlaufen müsse, so unterscheidet er nicht, daß nicht das Unendliche der Wirklichkeit nach, sondern der Möglichkeit, der Theilung nach gesetzt ist, und durch ein solches kann die Bewegung statt finden, da die Zeit selbst auf gleiche Weise ein sol-

[1]) Phys. 5, 3.
[2]) Ib. 5, 4.
[3]) Ib. 5, 5. 6.
[4]) Ib. 6 2.

ches Unendliche ist. Auch findet nicht in dem Jetzt, dem Augenblick, die Bewegung statt [1]), denn dieser ist untheilbar und macht keinen Theil der Zeit aus, und es müßte sich etwas in dem Augenblick schneller und langsamer bewegen können. So wenig nun etwas in dem Augenblick sich bewegt, ebenso wenig ruht es, denn der Begriff der Ruhe ist nur durch den der Bewegung gesetzt. Was daher sich bewegt oder ruht, bewegt sich oder ruht in der Zeit, und so wie das, was sich bewegt, theilbar ist, ebenso auch die Zeit, in welcher es sich bewegt [2]). Theilbar ist aber das, was sich bewegt, weil Alles, was sich verändert, theils in dem ist, woraus es sich verändert, theils in dem, worin die Veränderung statt findet. Was sich verändert hat, muß, sobald es sich verändert hat, nothwendig in dem seyn, worein es sich verändert hat [3]); und worein nun zuerst sich verändert hat, was sich verändert hat, das muß nothwendig untheilbar seyn; das Eintreten des Sichveränderthabens ist ein Moment [4]), ein Jetzt, Grenze der Zeit, nicht aber Zeit selbst [5]). Es giebt bei der Veränderung ein Erstes, in welchem die Veränderung abgeschlossen ist, einen Moment, wo man sagen kann, das Endziel der Veränderung ist eingetreten; dies ist etwas Daseyendes und Vorhandenes; aber nicht giebt es auf gleiche Weise einen solchen Anfang der Veränderung, noch eine Zeit, worin etwas zuerst sich verändert; denn das Endziel der Veränderung ist ein Aufheben derselben, der Anfang dagegen ist Bewegung und diese ist so-

---

1) Phys. 6, 3.

2) Ib. 6, 4.

3) Ib. 6, 5.

4) Vergl. Hegel's Logik. Erst. Thl. p. 445 sqq.

5) Dies ist gerichtet gegen das bekannte Sophisma, daß niemand stirbt. „Wenn Dion gestorben ist, wann starb er? entweder in der Zeit, wo er noch lebte, oder in der, wo er todt war. In jener Zeit konnte er nicht sterben, weil er noch lebte, und in dieser Zeit auch nicht, weil er nicht noch sterben konnte, da er schon todt war."

wol in Bezug auf die Zeit, als in Bezug auf das sich verändernde Subject theilbar, so daß immer noch ein ersterer und unmittelbarerer Anfang wird gefunden werden können. In welcher Zeit daher etwas zuerst oder unmittelbar sich bewegt, in deren jedwedem Theile muß es sich bewegen [1]), und es kann nicht von einem Moment die Rede seyn, in welchem die Bewegung beginnt. Wegen der Stetigkeit und Theilbarkeit der Bewegung und der Zeit muß Alles, was sich bewegt, zuvor sich bewegt haben, und ebenso, was geworden ist, muß zuvor werden, und was wird, muß geworden seyn. Da nun weder das Begrenzte das Unbegrenzte durchgeht [2]), noch das Unbegrenzte das Begrenzte, noch das Unbegrenzte sich in begrenzter Zeit bewegt, so kann es gar keine Bewegung, die unbegrenzt wäre, in der begrenzten Zeit geben. Was nun von der Bewegung gilt, das hat auch Geltung von der Ruhe [3]); auch sie ist in der Zeit, und sie beginnt ebenso wenig, als die Bewegung, in dem Augenblick oder findet in ihm als solchem statt. Das sich Stellen ist noch Bewegung selbst als letzter Theil derselben. Insofern sich nun etwas bewegt, ist es nicht in etwas als in seinem unmittelbaren Raum, denn als bewegend ist es in etwas nur in Einem Augenblick. Die Bewegung setzt ebenso sehr die Theilbarkeit des Raums und der Zeit, die Grenze, das Moment, überhaupt die Discretion, als auch hebt sie die Discretion auf, überschreitet die Grenze und ist somit Continuität [4]). Indem nun diese beiden in dem Begriff der Bewegung wesentlichen Momente nicht abstract für sich geltend gemacht, sondern in ihrer nothwendigen Beziehung auf einander gefaßt werden, lösen sich die von Zeno erhobenen Zweifel gegen die Realität der Be-

[1]) Phys. 6, 6.
[2]) Ib. 6, 7.
[3]) Ib. 6, 8.
[4]) Vergl. Hegel's Logik. Erst. Thl. p. 229 sqq.

wegung [1]). Nachdem nun Aristoteles noch gezeigt hat, daß das Untheilbare, das Atom, an und für sich keine Bewegung habe, und daß die Bewegung selbst nicht unbegrenzt sey, sondern durch das Woher und Wohin ihre Begrenzung erhält [2]), so bahnt er sich im siebenten Buch seiner Physik immer bestimmter den Weg zu dem Princip aller Bewegung und zu der Gestaltung des materiellen Universums. Alles, was bewegt wird, wird von einem Anderen bewegt, und das Bewegende ist in dem Bewegten selbst gegenwärtig, oder es ist in einem Anderen, immer steht es aber zu dem Bewegten nothwendig in der unmittelbarsten Beziehung [3]), sey es in der räumlichen Bewegung, der ersten aller Bewegungen, deren Arten, insofern sie durch Anderes vermittelt sind, auf zwei zurückgeführt werden können, auf Stoß und Zug, oder sey es in der qualitativen Veränderung [4]), die sich besonders auf die afficirlichen Qualitäten bezieht, oder sey es in Vermehrung und Verminderung, immer findet hier eine Stetigkeit statt, die nichts zwischen sich hat, so daß das Bewegte und das Bewegende als Erstes und Letztes in seinem Verhältniß zu dem Bewegten nichts in der Mitte hat. Dasjenige nun, was sich verändert [5]), ist allein das Sinnliche, Empfindbare; nur in den sinnlichen Zuständen geht die Veränderung vor, aber nicht in den wesentlichen, sowol geistigen als auch körperlichen Formbestimmungen: die Formen, Gestalten, die habituellen Fertigkeiten (ἕξεις) [6]) entstehen und verschwinden an einem Dinge, sind aber nicht in qualitativer Veränderung begriffen, wie die

[1]) Phys. 6, 9. Vergl. Hegel's Gesch. der Philosophie. Erst. Bd. p. 316 sqq.
[2]) Phys. 6, 10.
[3]) Ib. 7, 1. 2.
[4]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 76.
[5]) Phys. 7, 3. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 437 sqq.
[6]) Vergl. a. a. O. p. 75. Anm. 1.

afficirlichen Qualitäten [1]). Was nun die einzelnen Momente der Bewegung betrifft, die bewegende Kraft, die bewegte Masse, die durchlaufene Ausdehnung, und endlich die Zeit, worin die Bewegung geschieht, welche, jedes für sich betrachtet, gleichgültig quantitative sind, so können sie als bestimmte Quanta mit einander verglichen und nach dem Mehr oder Minder durch die Zahl bestimmt werden [2]); doch diese rein quantitative Unbestimmtheit und Unbegrenztheit der Körperwelt und deren Bewegung muß durch quantitative Unterschiede und Gegensätze bestimmt und begrenzt werden. Bei aller Bewegung muß, wenn von Gleichheit oder Ungleichheit die Rede ist, namentlich das Was und das Worin berücksichtigt werden. Das Bewegende offenbart sich als die wirkende Kraft, die an sich ein Einfaches und Untheilbares ist; an sie knüpft sich ein bestimmtes Verhältniß der Körperlichkeit, in welcher sie sich äußert, und deren Mangel an selbstständiger Actualität sich ausspricht durch die Theilbarkeit ins Unendliche; diese Theilbarkeit ist nur das der Möglichkeit nach Seyende, das seine Wirklichkeit in dem Bewegenden gewinnt [3]). Es sind daher alle übrigen Momente der Bewegung von dem Begriff des Bewegenden abhängig. Im achten Buch der Physik behandelt nun Aristoteles besonders das Princip aller Bewegung, und geht davon aus nachzuweisen, daß die Bewegung von Ewigkeit her ist, und gelangt von dem Satze aus, daß Alles, was bewegt wird, von einem Anderen bewegt wird, zu dem ersten unbewegt bewegenden Princip, welches ein Einiges, Ewiges, ein Untheilbares, Immaterielles ist ohne alle räumliche Ausdehnung. Die absolute Bewegung ist die Kreisbewegung, sie ist ohne alle Entgegensetzung; und in gleicher Richtung immer wieder in sich selbst zurückkehrend, ist sie al-

[1]) Vergl. a. a. O. p. 344 sq.
[2]) Phys. 7, 4. 5.
[3]) Vergl. Weiße zu seiner Uebersetzung des Arist. p. 642 sq.

lein eine einige, ewige und stetige Bewegung und als solche zugleich die Ursache aller übrigen; sie stellt sich dar in der Bewegung des Himmels und der Weltkörper. So ist nun Aristoteles von den allgemeinsten Principien der Natur aus vermittelst des Begriffs der Bewegung zu der Gestaltung des materiellen Universums gelangt, und somit zu der allgemeinsten Spezialität, dem Himmel und den Weltkörpern, durch deren Einwirkung der elementarische Proceß und durch diesen wiederum das Entstehen und Vergehen der wirklich bestehenden Körper bedingt ist [1]).

II. Die besonderen Naturwissenschaften.

A. Der Elementar-Proceß, die Bewegung der Himmelskörper und das unbewegt bewegende Princip.

Alle Naturkörper sind als solche dem Raume nach beweglich und das Princip der Bewegung ist ihnen immanent [2]). Was nun zunächst die einfachen räumlichen Bewegungen betrifft, so giebt es deren nur zwei, nemlich die geradlinige und kreisförmige, und diese einfachen Bewegungen gehören den einfachen Körpern an [3]). Die Kreislinie geht um die Mitte herum, die gerade Linie geht von der Mitte nach Oben, oder zur Mitte nach Unten. Somit giebt es drei Hauptbewegungen in der Welt, die Bewegung von Unten nach Oben, die

[1]) Ueber die Aufeinanderfolge der naturhistorischen Schriften des Aristoteles sowol der Zeit nach, in der sie geschrieben, als auch ihrem Zusammenhang nach ist vorläufig zu verweisen auf einen Aufsatz des Dr. P. Philippson in dessen Podalirius (erstes Heft) „Aristoteles als Naturforscher, und hat er Einfluß auf die Medicin gehabt?“ Die tiefer eingehende Behandlung dieses Gegenstandes muß einem anderen Orte vorbehalten bleiben.

[2]) De coel. 1, 2.

[3]) Ib.: λέγω δ' ἁπλᾶ ὅσα κινήσεως ἀρχὴν ἔχει κατὰ φύσιν.

Bewegung von Oben nach Unten und die Kreisbewegung, und hierzu bietet die Körperwelt eine Analogie dar, welche durch drei Dimensionen in sich abgeschlossen ist [1]). Es werden daher die Körper entweder von der Mitte nach Oben, wie das Feuer, oder zu der Mitte nach Unten, wie die Erde, getragen, und folglich muß es auch solche einfache Körper geben, welche die kreisende Bewegung darstellen [2]). Schwer heißt nach der Mitte hin, leicht von der Mitte aus getragen werden, und daher kann ein Körper, dem die kreisende Bewegung eigen ist, weder Schwere noch Leichtigkeit haben [3]). In dem Processe der Elemente stellt sich nun der erste Gegensatz dar für das materielle Seyn der sublunarischen Welt. Der erste Gegensatz, der sich im Räumlichen ergiebt, ist der von Oben und Unten, und wird bestimmt durch eine gerade Linie, welche von der Mitte aus zu einem Endpunkt führt, und durch welchen Gegensatz die endliche Bewegung bedingt ist. Durch diese im Raume sich ergebenden Gegensätze ist aufgehoben die Vorstellung des Unendlichen und Unbegrenzten [4]), welches als das bloß Mögliche das Gleichgültige für die Wissenschaft ist. Nun ist aber das räumliche Seyn nicht ein bloß abstractes Verhältniß, sondern dasselbe ist wesentlich identisch mit der qualitativen Bestimmtheit des Körpers, denn der Raum ist die Grenze des umgebenden Körpers [5]), und

---

[1]) Ib.: καὶ ἔοικεν ἠκολουθηκέναι κατὰ λόγον τοῦτο τοῖς ἐξ ἀρχῆς· τό τε γὰρ σῶμα ἀπετελέσθη ἐν τρισὶ καὶ ἡ κίνησις αὐτοῦ.

[2]) Ib.: πρὸς δὲ τούτοις εἰ μέν ἐστιν ἡ κύκλῳ τινὶ φορὰ κατὰ φύσιν, δῆλον ὡς εἴη ἄν τι σῶμα τῶν ἁπλῶν καὶ πρώτων, ὃ πέφυκεν, ὥσπερ τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, ἐκεῖνο κύκλῳ φέρεσθαι κατὰ φύσιν.

[3]) Ib. 1, 3: βαρὺ μὲν οὖν ἔστω τὸ φέρεσθαι πεφυκὸς ἐπὶ τὸ μέσον, κοῦφον δὲ τὸ ἀπὸ τοῦ μέσου — — τὸ δὴ κύκλῳ σῶμα φερόμενον ἀδύνατον ἔχειν βάρος ἢ κουφότητα.

[4]) Ib. 1, 6 und 7. Vergl. Phys. 3, 5. und oben p. 45.

[5]) S. oben p. 46.

es ist die eigenthümliche Wirksamkeit des elementarischen Körpers eben keine andere, als das Einnehmen seines eigenthümlichen Ortes [1]); daher ist auch die räumliche Bewegung die erste und ursprüngliche, durch welche die qualitative und durch diese die quantitative Veränderung gesetzt ist [2]). Schwere und Leichtigkeit sind nun diejenigen Eigenschaften der Körper, welche dem Oben und Unten entsprechen, und diese Gegensätze sind nicht bloß relative in Bezug auf den Betrachtenden, sondern absolute [3]). Die Erde strebt von Natur nach Unten und ist das absolut Schwere; das Feuer dagegen nach Oben und ist das absolut Leichte; jene liegt als das Feste allem Uebrigen zu Grunde (*τὸ πᾶσιν ὑφιστάμενον*), dieses als das Leichte erhebt sich über Alles und schwimmt über allen Elementen (*τὸ πᾶσιν ἐπιπολάζον*) [4]). Zwischen diesen beiden Extremen muß es ein Mittleres geben, was sowol über dem Einen schwebt, als dem Anderen zur Grundlage dient, um den Uebergang der Elemente in einander möglich zu machen [5]); es wird also ein Element erfordert, welches leichter als die Erde und ihr zunächst übergeordnet ist, das Wasser, und fer=

---

[1]) De coel. 4, 3: *τὸ δ' εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὑτοῦ εἶδός ἐστι φέρεσθαι.* Vergl. Phys. 8, 4 s. fin.

[2]) Phys. 8, 7.

[3]) Vergl. Phys. 3, 5. p. 205. b. 33. und Phil. des Arist. erst. Bd. p. 67. Anm. 1. Arist. bemerkt de coel. 4, 1, daß die früheren Philosophen die Gegensätze oben und unten, leicht und schwer nur in ihrer relativen Geltung aufgefaßt und nicht bestimmt hätten, was das Schwere und Leichte an und für sich sey: *περὶ μὲν οὖν τῶν ἁπλῶς λεγομένων οὐδὲν εἴρηται παρὰ τῶν πρότερον, περὶ δὲ τῶν πρὸς ἕτερον· οὐ γὰρ λέγουσι τί ἐστι τὸ βαρὺ καὶ τί τὸ κοῦφον, ἀλλὰ τί τὸ βαρύτερον καὶ κουφότερον ἐν τοῖς ἔχουσι βάρος.* — — Weiter unten heißt es: *ἁπλῶς μὲν οὖν κοῦφον λέγομεν τὸ ἄνω φερόμενον καὶ πρὸς τὸ ἔσχατον, βαρὺ δὲ τὸ ἁπλῶς κάτω καὶ πρὸς τὸ μέσον.*

[4]) Vergl. de coel. 4, 4 init.

[5]) Ib. 4, 5.

ner ein Element, welches schwerer als das Feuer und zunächst demselben untergeordnet ist, die Luft. Den Elementen kommt nun durch Schwere und Leichtigkeit das Streben zu, daß ein jedes seinen Ort behaupte, und wenn es ihn gewaltsam verloren hat, denselben wiedergewinne, und eben dies ist ihnen eigen, weil sie nicht isolirt für sich sind, sondern nur als besondere Momente eintreten in die Einheit des Alls [1]). Die naturgemäße Bewegung ist aber immer die ursprüngliche und herrschende gegen die gewaltsame [2]). Somit ist nun die Zahl und die Bewegung der Elemente fest bestimmt [3]), und ein Element der Körper ist dasjenige, in welches die anderen Körper, wenn sie getheilt werden, sich zerlegen lassen, das selbst aber untheilbar ist und den Körpern der Möglichkeit oder Wirklichkeit nach inwohnt [4]). Die Elemente können nicht aus Unkörperlichem erzeugt werden, denn sonst entständen sie aus dem Leeren; auch nicht aus einem anderen Körperlichen, sonst wäre dies das Element, sondern nur aus sich gegenseitig [5]). Unbegrenzt kann keins von den Elementen seyn, denn sonst würde dasselbe das Uebergewicht erhalten und die Harmonie des Weltalls stören [6]). Was nun aber die Erzeugung selbst anbetrifft, so entwickelt Aristoteles das Wesen derselben, wie es an und für sich als solches allgemein sich darstellt, im ersten Buche von der Erzeugung und dem Untergang (*περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*), und macht hiervon im zweiten Buche die besondere Anwendung auf die Elemente. Das Materielle sondert sich nemlich nicht bloß nach räumlichen Gegensätzen,

---

[1]) Phys. 4, 5 fin.

[2]) De coel. 2, 3: *ὕστερον δὲ τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν.*

[3]) Ib. 3, 4.

[4]) Ib. 3, 3: *ἔστω δὴ στοιχεῖον τῶν σωμάτων, εἰς ὃ τἄλλα σώματα διαιρεῖται, ἐνυπάρχον δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ· — αὐτὸ δ' ἐστὶν ἀδιαίρετον εἰς ἕτερα τῷ εἴδει.*

[5]) Ib. 3, 6 fin.

[6]) Phys. 3, 5. meteor. 1, 3. de coel. 1, 6 und 3, 4.

sondern auch nach Gegensätzen des Fühlbaren, wie sie sich darstellen im **Kalten** und **Warmen**, im **Trocknen** und **Nassen**. Diese Gegensätze sind nun die Principien für das Uebergehen der Elemente in einander [1]). In diesen Eigenschaften stehen die Elemente in gegenseitiger Wechselwirkung theils als wirkend, theils als leidend [2]). Das Warme und Kalte sind die activen, das Trockene und Nasse die passiven Principien. Das Warme vereinigt das Gleichartige und scheidet aus das Ungleichartige, wie es sich zeigt beim Schmelzen der Metalle; das Kalte dagegen vereinigt das Ungleichartige, wie die Kälte die verschiedenartigen Stoffe im Wasser zu Eis verbindet [3]). Das Nasse entbehrt der eigenen Grenze, der eigenthümlichen Form, ist aber von außen für diese leicht empfänglich; dagegen das Trockene sich leicht durch die eigene Grenze bestimmen läßt, der fremden, von außen kommenden aber widerstrebt [4]). Aus diesen je zwei activen und passiven Principien sind nur vier Verbindungen (*συζεύξεις — συζυγίαι*) [5]) möglich, welchen die Elemente entsprechend sind: das [illegible]

[1]) Vergl. de gener. et corr. 2, 1—3 und meteor. 4, 1, wo diese Gegensätze *αἴτια τῶν στοιχείων* genannt werden, auch als *ἀρχαί* werden sie bezeichnet de part. 2, 2. p. 648. b. 9.

[2]) Ueber das Verhältniß von Wirken und Leiden (*ποιεῖν καὶ πάσχειν*) zu einander ist besonders wichtig de gen. et corr. 1, 7, wo näher darüber gehandelt, ob das Wirkende und Leidende derselben einander gleich seyn, wie Demokrit meinte, oder einander entgegengesetzt seyn müßte. Das Widersprechende in diesen Ansichten löste Arist. dadurch, daß er das Gleiche und Ungleiche in dem, was auf ein Anderes wirkt und durch welches ein Anderes leidet, hervorhebt: es muß nemlich das Leidende und Wirkende von gleicher Gattung, aber von ungleicher Species seyn.

[3]) Vergl. de gen. et corr. 2, 2.

[4]) Ib.: *ὑγρὸν δὲ τὸ ἀόριστον οἰκείῳ ὅρῳ εὐόριστον ὄν· ξηρὸν δὲ τὸ εὐόριστον μὲν οἰκείῳ ὅρῳ, δυσόριστον δέ.*

[5]) Ib. 2, 3 und meteor. 4, 1.

Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und naß, das Wasser kalt und naß, die Erde kalt und trocken [1]). Je zwei von diesen vier Elementen haben verschiedene Oerter: das Feuer und die Luft streben zur Grenze nach Oben, das Wasser und die Erde zur Mitte. Feuer und Erde bilden die Extreme und sind reiner und ungemischter, Wasser und Luft sind die mittleren und gemischter; es stehen sich nun auch so die Elemente einander entgegen: das Feuer dem Wasser, die Erde der Luft; denn die Erde ist mehr von Trockenem als Kaltem, das Wasser mehr von Kaltem als Feuchtem, die Luft mehr von Feuchtem als Warmem, das Feuer mehr von Warmem als Trockenem [2]). Was nun die Erzeugung der Elemente anbetrifft [3]), so gehen sie in einander über und entstehen aus einander, weil sie einander entgegengesetzt sind; jedoch können sie, ungeachtet ihres Gegensatzes, mit einander verwandt seyn und etwas Gemeinschaftliches (*σύμβολα*) haben, sobald sie in Einer Eigenschaft mit einander übereinstimmen, wie Feuer und Luft; denn beide sind warm, aber das eine ist trocken, das andere feucht; haben sie nichts Gemeinschaftliches, so stimmen sie in keiner Eigenschaft überein. Bei den verwandten Ele-

---

[1]) Diese Gegensätze sind bestimmte Eigenschaften von materiellen Substanzen und verhalten sich zu einander, wie *εἶδος* und *στέρησις*, sie gehen aus einander hervor und fordern sich gegenseitig. Vergl. de gener. et corr. 2, 1: *ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως εἶναι τὸ σῶμα τοῦτο αἰσθητὸν ὄν·* — und weiter unten: *ὥστε πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δεύτερον δὲ αἱ ἐναντιώσεις, λέγω δ' οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης.* Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 633. Anm. 1. 2. und p. 639 sq. Dieser genetischen Entwickelung der Elemente gemäß widerlegt Arist. die Ansichten des Empedokles und des Demokrit über die Erzeugung der Elemente (de coel. 3, 7) und besonders auch die des Platon (ib. 3, 8), welcher die einzelnen Elemente auf mathematische Figuren zurückführte (Plat. Tim. p. 53—55).

[2]) De gener. et corr. 2, 3 fin.

[3]) Ib. 2, 4.

menten ist der Uebergang in einander leichter und schneller, weil nur Eine Eigenschaft der Veränderung unterworfen ist; dagegen ist bei den nicht verwandten Elementen der Uebergang schwerer und langsamer: denn soll Wasser Feuer werden, so muß sich das Kalte und Feuchte des Wassers in das Warme und Trockene verändern. Da nun alle Elemente in einander übergehen [1]), so ist keins die Grundlage der übrigen, denn dann wäre der Uebergang der Elemente in einander eine bloße Veränderung (*ἀλλοίωσις*) und kein Entstehen (*γένεσις*), durch welches das Ganze sich verändert. In dieser Entwickelung nun des Elementar-Processes zeigt sich deutlich die dynamische Methode der Aristotelischen Naturbetrachtung gegenüber der mechanischen und atomistischen, bei welcher die verständige Reflexion als bei einem Positiven sich so gern beruhigt [2]). In dem Bildungsprocesse der einzelnen Elemente und in dem gleichmäßigen Ineinandergreifen stellt sich ein Organismus dar, den Aristoteles mit den Zuständen belebter Wesen vergleicht: so sagt er in Bezug auf die Abnahme und Zunahme des festen Landes und des Meeres [3]), die Ursache hiervon sey, weil das Innere der Erde, wie die Körper der Pflanzen und Thiere, von der Blüthe übergingen zum Alter, nur mit dem Unterschiede, daß bei diesen die Jugendblüthe und das Alter nicht theilweise eintrete, sondern nothwendig das Ganze entweder blühe oder altere, bei der Erde dies aber nur theilweise geschehe in Folge des Erwärmens und des Erkaltens. Ebenso spricht er [4]) von dem Einwirken der Luft auf das Meer und auf alles Flüssige, von der Einwirkung der Sonne und des Mondes auf die Luft, und bemerkt, wie sich selbst in dem Entstehen und Hinschwinden des Luftzuges

---

[1]) De gener. et corr. 2, 5.
[2]) Vergl. de coel. 4, 2.
[3]) Meteor. 1, 14 init.
[4]) De gen. anim. 4, 10.

gewissermaßen ein Leben darstellt [1]). In der fortschreitenden Entwickelung der Elemente ergiebt sich ein Stufengang vom Unvollkommneren zum Vollkommneren: das Niedere ist die Bedingung des Höheren und dieses schließt jenes mit in sich [2]). Es ist die Erde im Wasser, das Wasser in der Luft, diese im Aether, der Aether in dem Himmel, der Himmel aber nicht wieder in einem Anderen [3]). Das Höhere ist das Princip der Bewegung für das Niedere, das sich wie die Materie zur Formbestimmung verhält, und somit sind für das Feuer die übrigen Elemente die Materie [4]). Der Aether ist aber nicht ein besonderes Element, das Aristoteles [5]) als ein fünftes ersonnen hätte, sondern dem Aether fehlt gerade das, was wesentlich zum Begriff des Elements gehört, nemlich der Gegensatz. Der Aether ist gegensatzlos, weder leicht noch schwer, weshalb ihm auch nicht die geradlinige Bewegung zukommt, sondern die kreisende, in welcher kein Unten und Oben statt findet; als solcher ist er nun ohne Ab- und Zunahme, also ohne alle Veränderung und somit ewig [6]), und daher wesentlich verschieden von Erde, Feuer, Luft und Wasser; deshalb haben auch schon die Alten den obersten Raum Aether genannt von dem steten Laufen in unendlicher Zeit [7]). Er

---

[1]) Ib. s. fin.: *βίος γάρ τις καὶ πνεύματός ἐστι καὶ γένεσις καὶ φθίσις.*

[2]) Vergl. oben p. 25.

[3]) Phys. 4. 5.

[4]) De gener. et corr. 2, 8 fin.: *ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ μὲν τροφὴ τῆς ὕλης, τὸ δὲ τρεφόμενον συνειλημμένον τῇ ὕλῃ, ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, εὔλογον ἤδη τὸ μόνον τῶν ἁπλῶν σωμάτων τρέφεσθαι, τὸ πῦρ ἁπάντων ἐξ ἀλλήλων γινομένων· — μόνον γάρ ἐστι καὶ μάλιστα τοῦ εἴδους τὸ πῦρ διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι πρὸς τὸν ὅρον.* Vergl. de coel. 4, 4 fin. Phys. 4, 5 fin.

[5]) Wie Ritter meint, Gesch. d. Phil. 3r. Thl. p. 259. zweite Aufl.

[6]) De coel. 1, 3. p. 270. a. 33.

[7]) Ib.: *διόπερ ὡς ἑτέρου τινὸς ὄντος τοῦ πρώτου σώματος παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνω-*

wird als *πρῶτον σῶμα* bezeichnet und auch erstes Element (*πρῶτον στοιχεῖον*) genannt [1]); mit demselben ist die ganze Welt der oberen Bewegungen erfüllt. Es existirt daher diese ätherische Substanz nicht selbstständig für sich, sondern bildet den Stoff des Himmels und der Gestirne, welchen die kreisende Bewegung wesentlich ist. Diese kreisförmig bewegten Körper können ebenso wenig, als die elementarischen [2]), unendlich und unbegrenzt seyn; überhaupt ist kein Körper unbegrenzt und somit auch nicht der Körper des Universums [3]). Es giebt nur Ein Universum [4]), denn die Elemente haben ihre bestimmte naturgemäße Bewegung zur oder von der Mitte, und alle Welten bestehen aus denselben einfachen Körpern; gäbe es nun außer unserer Welt noch andere Welten, so müßten die Erdtheile in der anderen Welt hingezogen werden nach der Mitte dieser Welt, und ebenso das Feuer in der anderen Welt sich nach Unten bewegen nach dem äußersten Theil dieser Welt, und auf gleiche Weise müßten auch andererseits die Erdtheile in unserer Welt nach Oben streben, nach der Mitte jener Welt; somit wären also die naturgemäßen Bewegungen der Elemente aufgehoben. Es giebt daher nur Einen Himmel, der Alles umgiebt und in sich enthält, und außerhalb desselben kein anderer noch möglich ist. Freilich giebt es von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die aus Form und Materie bestehen, mehrere Individuen [5]), welchen

---

κάτω τόπον, ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ τὸν ἀΐδιον χρόνον τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῷ. Vergl. meteor. 1, 3. und den Verf. de mundo c. 2, so wie Plat. Cratyl. p. 410. b.

[1]) Vergl. meteor. 1, 3; de coel. 1, 2.

[2]) Vergl. oben p. 60.

[3]) De coel. 1, 7. Am Schlusse des Capitels heißt es: *ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστι τὸ σῶμα τὸ τοῦ παντὸς ἄπειρον ἐκ τούτων φανερόν.*

[4]) Ib. 1, 8. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 565 sqq.

[5]) De coel. 1, 9. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 467. Anm. 6. p. 534. und p. 599. Anm. 1.

dieselbe Formbestimmung gemeinsam ist, so daß ein Unterschied statt findet zwischen der Form an sich und der besonderen Einzelform; der Himmel aber ist, obgleich er ein Einzelner ist und aus Materie besteht, dennoch nur Eins, denn er besteht nicht aus einem besonderen Theil der Materie, sondern begreift in sich die gesammte Materie, die in der Natur sich nur finden kann [1]). Denn der Himmel ist einerseits die Wesenheit von dem äußersten Umschwung des Universums, oder der natürliche Körper in dem äußersten Umschwung des Universums; besonders pflegt man den äußersten Raum und das Oben Himmel zu nennen; andererseits versteht man darunter auch den mit dem äußersten Umschwung zusammenhangenden Körper, an welchem sich Mond und Sonne und einige von den Gestirnen bewegen, und endlich bezeichnet man damit auch die Gesammtheit der Körper, welche von dem äußersten Umschwung umfaßt werden, denn auch das All und das Universum pflegt man Himmel zu nennen. Es begreift daher der Himmel die ganze Welt in sich und besteht aus der gesammten natürlichen und sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt [2]). Außerhalb des Himmels kann es nun nicht noch einen anderen Körper geben [3]); denn dieser müßte entweder einfach oder zusammen-

---

[1]) De coel. I. 1.: ὁ δ᾽ οὐρανός ἐστι μὲν τῶν καθ᾽ ἕκαστα καὶ τῶν ἐκ τῆς ὕλης· ἀλλ᾽ εἰ μὴ ἐκ μορίου αὐτῆς συνέστηκεν ἀλλ᾽ ἐξ ἁπάσης, τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ οὐρανῷ καὶ τῷδε τῷ οὐρανῷ ἕτερόν ἐστιν, οὐ μέντοι οὔτ᾽ ἂν εἴη ἄλλος οὔτ᾽ ἂν ἐνδέχοιτο γενέσθαι πλείους διὰ τὸ πᾶσαν τὴν ὕλην περιειληφέναι τοῦτον.

[2]) Ib.: ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός κ. τ. λ. Statt des Wortes οὐρανός in der zweiten Bedeutung, nach welcher es den Theil der Welt bezeichnet, in welchem die Gestirne sich bewegen, gebraucht Aristoteles auch κόσμος. S. Meteor. 1, 2: ὁ δὴ περὶ τὴν γῆν ὅλος κόσμος. Vergl. über den Ausdruck τὸ ἄνω σῶμα Trendelenb. commentar. in Arist. de anim. libr. p. 373 sq.

[3]) De coel. I. 1.

gesetzt seyn, und dort entweder der Natur gemäß oder wider die Natur existiren; jedoch alle diese Annahmen heben sich selbst auf. Daher können auch die den Naturkörpern wesentlichen Bestimmungen außerhalb des Himmels nicht statt finden: weder der Raum, welcher nur da ist zur Aufnahme eines Körpers, noch das Leere, welches der von einem Körper nicht erfüllte, doch zu dessen Aufnahme geeignete Raum ist, endlich auch nicht die Zeit, denn sie ist die Zahl der Bewegung, aber Bewegung ist ohne einen Körper nicht möglich. Dasjenige nun, was immer ist, kann nicht einst nicht seyn, denn alsdann wäre es verderbbar; auch kann es nicht früher nicht gewesen seyn, denn sonst wäre es erzeugbar. Das Unerzeugbare ist das Unverderbbare, und was erzeugbar ist, muß nothwendig verderbbar seyn [1]). Der ganze Himmel ist daher weder entstanden, noch kann er vergehen, sondern er ist eins und ewig, hat von seiner Zeitdauer weder Anfang noch Ende, sondern hat und umschließt die unbegrenzte Zeit in sich [2]). Er stellt sich dar als ein lebendiger Organismus, an welchem die Verhältnißbegriffe des Rechten und Linken, des Vorn und Hinten, des Oben und Unten nicht ohne Bedeutung sind [3]). Seiner ewigen, unvergänglichen Natur ist die Kugelgestalt entsprechend und die ewig kreisende Bewegung; in dieser offenbart sich die wirksame Thätigkeit des Himmels, und zugleich sein Zweck und sein Wesen [4]). An dieser Bewegung des

[1]) De coel. 1, 12.

[2]) Ib. 2, 1. init. 1, 3. p. 270. b. 1. und Phys. 4, 10 extr.

[3]) De coel. 2, 2.

[4]) Ib. 2, 3. Aristoteles kommt öfter darauf zurück, die Schwierigkeit hervorzuheben, die sich ergebe, wenn man über die ungewordenen und unvergänglichen Wesenheiten am Himmel durchgreifende Bestimmungen geben wolle (vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 554 sqq.), weil man hier nicht hinlänglich von der sinnlichen Wahrnehmung unterstützt werde (vergl. a. a. O. p. 341, und de coel. I, 1.: σκεπτέον — καίπερ πόῤῥωθεν πειρωμένοις ποιεῖσθαι τὴν ζήτησιν,

Himmels konnten aber nicht alle Naturkörper Theil haben; denn da die Kreisbewegung einen unbeweglichen Mittelpunkt fordert, so muß ein Element existiren, dessen Natur die Bewegung nach dem Mittelpunkt hin und die Ruhe in diesem ist, und ein solches Element ist die Erde [1]). Wenn nun die Existenz der Erde nothwendig ist, so folgt aus dem Gesetze des Gegensatzes auch das Daseyn des Feuers mit gleicher Nothwendigkeit, und weiter das Daseyn der mittleren Elemente zwischen beiden Extremen, und hiermit ist auch die Erzeugung nothwendig gesetzt; es muß daher außer der kreisenden Bewegung des Himmels auch solche Körper geben, die

---

πόῤῥω δ' οὐχ οὕτω τῷ τόπῳ, πολὺ δὲ μᾶλλον τῷ τῶν συμβεβηκότων αὐτοῖς περὶ πάμπαν ὀλίγην ἔχειν αἴσθησιν). Doch hält er fest an seinem Grundsatz, daß sich das Wesen und der Zweck jedes Dinges in der wirksamen Thätigkeit (ἐνέργεια) offenbaren müsse (vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 482. Anm.) und daher die Erscheinung (τὸ φαινόμενον) ins Auge zu fassen sey, und daß ferner in der Natur nichts von Ungefähr und ohne Zweck geschehe (de coel. 2, 5. 8. 11. Phys. 2, 4. g. E.). Man müsse daher streben, den Grund der Naturerscheinungen zu erforschen; freilich könnte es einerseits Thorheit, andererseits Anmaßung zu verrathen scheinen (vergl. de coel. 2, 5), wenn man sich über Alles erklären und von Allem den Grund angeben wolle; indeß dürfe man über ein solches Streben nicht durchweg einen gleichen Tadel aussprechen, sondern man müsse sehen auf den inneren Drang, der zum Sprechen treibe, und auf die Gesinnung, in welcher es geschehe, ob man sich der menschlichen Schwachheit dabei bewußt bleibe, oder sich derselben mit stolzem Selbstvertrauen überhebe. Gelange nun Jemand zu genaueren, gründlicheren, in sich nothwendigen Bestimmungen, so müsse man denen Dank wissen, die sie gefunden hätten. Ueberhaupt sey derjenige eher achtungswerth als verwegen (de coel. 2, 12), welcher getrieben vom Wissensdrang (διὰ τὸ φιλοσοφίας διψῆν) sich befriedige, nur Andeutungen zu geben, die hinleiten auf den Weg zur Erforschung der schwierigsten Probleme (καὶ μικρὰς εὐπορίας ἀγαπᾷ περὶ ὧν τὰς μεγίστας ἔχομεν ἀπορίας).

[1]) Vergl. de coel. 2, 13. 14.

sich in gerader Richtung von Oben nach Unten und von Unten nach Oben bewegen. Die Kugelgestalt kommt nun dem Himmel zu, weil sie schon als Figur die vollendetste ist, und weil die Kreisbewegung nur mit dieser Gestalt vereinbar ist [1]), denn bei jeder anderen Form müßte es, wenn die Welt sich im Kreise bewegte, einen Raum und ein Leeres außer der Welt geben. Wie nun unter den geradlinigen Bewegungen diejenige die vorzüglichere ist, welche nach Oben strebt, ebenso ist auch die vorzüglicher, welche nach Vorn, als die, welche nach Hinten gerichtet ist, zumal da es sich auf gleiche Weise mit dem Rechts und Links verhält [2]); die gleichmäßige, sich durchweg gleichbleibende Bewegung des Firmaments oder des Firsternhimmels (*τοῦ πρώτου οὐρανοῦ*) besteht in dem täglich mit gleichmäßiger Geschwindigkeit erfolgenden Umschwung von Osten nach Westen [3]). Die Gestirne selbst bestehen nun aus demjenigen Körper, in welchem sie ihren Umschwung haben [4]), da es ja einen Körper giebt, welchem die kreisende Bewegung eigenthümlich ist. Sie haben ihre eigene Bewegung nur vermittelst der Sphären, in denen ihr Umlauf bewirkt wird [5]); die größeren Sphären bewegen sich schneller, so daß die Gestirne in denselben ihren Umlauf ebenso schnell vollenden, als die in den kleineren Sphären, obgleich diese einen kleineren Kreis zu durchlaufen haben. Der äußerste Umschwung des Firsternhimmels ist einfach und zugleich der

---

[1]) De coel. 2, 4.

[2]) Ib. 2, 5.

[3]) Ib. 2, 6.

[4]) Ib. 2, 7: *εὐλογώτατον δὴ καὶ τοῖς εἰρημένοις ἑπόμενον ἡμῖν τὸ ἕκαστον τῶν ἄστρων ποιεῖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος, ἐν ᾧ τυγχάνει τὴν φορὰν ἔχει.* Vergl. de coel. 2, 12 extr.: *ἑκάστη σφαῖρα σῶμα τυγχάνει ὄν.*

[5]) Ib. 2, 8: *λείπεται τοὺς μὲν κύκλους κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἄστρα ἠρεμεῖν καὶ ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι.*

schnellste [1]), dagegen die übrigen Himmelssphären, in denen die Planeten sich in entgegengesetzter Richtung von Westen nach Osten bewegen, verschiedenartige Bewegungen haben und mehr Zeit zu ihrem Umlauf gebrauchen, je näher sie dem äußersten Umschwung des Fixsternhimmels sind [2]). Die Ordnung der Himmelssphären, nach welcher die eine näher oder entfernter ist von dem Fixsternhimmel [3]), beruht auf dem Princip, welches das für jedes Einzelwesen Bestimmende ist, um zu seinem Zweck zu gelangen, seinen Zweck zu erfüllen. Dasjenige Wesen, welches schlechthin in sich selbst lebend das Beste besitzt, bedarf der Thätigkeit nach außen hin nicht, es ist selbst das, um weswegen die übrigen Wesen thätig sind [4]); nach dem Maaße der Entfernung von ihm wird für jedes Wesen eine solche Thätigkeit erforderlich, damit es das ihm gemäße Ziel gewinne [5]). Die höchste Stufe in der sichtbaren Welt nimmt der Fixsternhimmel ein, der durch eine einzige Bewegung seinen Zweckbegriff erfüllt und zugleich die allgemeinste Ursache ist von den ihm zunächst statt findenden Bewegungen und somit auch von allen Naturkörpern [6]). Dem

---

[1]) De coel. 2, 10: *ἐπεὶ γὰρ ὑπόκειται τὴν μὲν ἐσχάτην τοῦ οὐρανοῦ περιφορὰν ἁπλῆν τ' εἶναι καὶ ταχίστην κ. τ. λ.* Vergl. ib. 2, 4. p. 287. a. 23: *ἔτι δ' εἰ τῶν μὲν κινήσεων τὸ μέτρον ἡ τοῦ οὐρανοῦ φορὰ διὰ τὸ εἶναι μόνη συνεχὴς καὶ ὁμαλὴς καὶ ἀΐδιος, ἐν ἑκάστῳ δὲ μέτρον τὸ ἐλάχιστον, ἐλαχίστη δὲ κίνησις ἡ ταχίστη, δῆλον ὅτι ταχίστη ἂν εἴη πασῶν τῶν κινήσεων ἡ τοῦ οὐρανοῦ κίνησις.*

[2]) Vergl. Trendelenb. comment. in Arist. de anim. libr. p. 539 sqq.

[3]) De coel. 2, 12.

[4]) De coel. l. l. p. 292. b. 4: *τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα.*

[5]) Ib. p. 292. b. 10: *τὸ μὲν οὖν ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου, τὸ δ' ἀφικνεῖται ἐγγὺς δι' ὀλίγων, τὸ δὲ διὰ πολλῶν, τὸ δ' οὐδ' ἐπιχειρεῖ, ἀλλ' ἱκανὸν εἰς τὸ ἐγγὺς τοῦ ἐσχάτου ἐλθεῖν.* Vergl. Met. 2, 2. p, 38, 17.

[6]) De coel. p. 292. b. 22: *ὁ δὲ πρῶτος οὐρανὸς εὐθὺς τυγχάνει*

Firsternhimmel zunächst folgen die planetarischen Himmelskörper, die sich in mehreren concentrischen Sphären bewegen [1]), deren Bahnen wechselsweise durch einander modificirt werden: die Bewegung jedes oberen Systems wirkt störend auf das nächstfolgende ein, welche Störung aufgehoben wird durch die rückwirkenden (*ἀνελίττουσαι*) [2]) Sphären. Dann folgen die drei oberen Elemente [3]) in ihren geradlinigen Bewegungen, die sowol durch die Einwirkung der Gestirne, als besonders durch das Princip der Schwere bedingt sind, und endlich kommt die Erde, welche im Mittelpunkt ruht. Der Firsternhimmel ist wegen seiner hohen Würde und Bedeutung mit zahllosen Sternen geschmückt, er schwingt sich nur in Einer Sphäre um, dagegen die Planeten mehrere Sphären haben, aber nur aus einzelnen Sternen bestehen [4]). Die Gestirne sind leidenlose Wesen, die das beste Ziel erreicht haben; ihre Bewegung ist gegensatzlos und ermüdet nie; in ihnen ist die wirksame Thätigkeit stets vorhanden [5]). Sie stellen das Bild

---

διὰ μιᾶς κινήσεως. τὰ δ' ἐν μέσῳ τοῦ πρώτου καὶ τῶν ἐσχάτων ἀφικνεῖται μέν, διὰ πλειόνων δ' ἀφικνεῖται κινήσεων. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 547. Weil von dem Firsternhimmel die Bewegung der Naturkörper ausgeht, wird er genannt *τὸ πρῶτον σῶμα* de coel. 2, 12. p. 291. b. 32; auch *ἡ πρώτη οὐσία τῶν σωμάτων* ib. p. 270. b. 11; auch *τὸ πρῶτον στοιχεῖον* Meteor. 1, 1, und *τὸ πρῶτον τῶν στοιχείων* de coel. 3, 1. p. 298. b. 6. Vergl. ib. 2, 1. p. 284. a. 6.

[1]) Vergl. Ukert's Geographie der Griechen und Römer. Erst. Thls zweite Abthl. p. 114. und besonders Ideler's Abhandlung über den Eudoxus in den Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin; aus dem Jahre 1830. Berlin 1832. p. 75 sqq.

[2]) Met. 12, 8. p. 262, 23: *ἑτέρας σφαίρας — τὰς ἀνελιττούσας καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀποκαθιστάσας.*

[3]) Meteor. 1, 3: *τὸ μὲν γὰρ ἄνω καὶ μέχρι σελήνης.*

[4]) De coel. 2, 12 g. E.

[5]) Ib. 1, 9. p. 279. a. 18. Vergl. Philos. des Aristot. erst. Band p. 495.

der Göttlichkeit in der Sinnlichkeit dar [1]), sie sind das Göttlichere unter dem Erscheinenden (τὰ θειότερα τῶν φανερῶν) [2]). Die Himmelssphären werden zu ihrem Kreislauf erregt durch einen in sich schlechthin thätigen und unbewegt bewegenden Astralgeist [3]). Die Zahl dieser Astralgeister ergiebt sich aus den verschiedenen Sphären, die nothwendig angenommen werden müssen, um die verschiedenartigen Umlaufszeiten der Sonne und der anderen Planeten zu erklären; und ihre Ordnung und Aufeinanderfolge ergiebt sich aus ihrem Verhältniß zu dem Fixsternhimmel. Der Himmel ist nun das Erste unter Allem, was bewegt wird; er ist unerzeugbar und unverderbbar, und daher durchaus unveränderlich; viel weniger kann nun das, wodurch er bewegt wird, der Veränderung unterworfen seyn; denn da das Bewegte, obgleich es ein Körper ist, sich nicht verändert, so wird sich das Bewegende, da es unkörperlich ist, nicht verändern [4]). Alles, was bewegt wird, weist auf ein Bewegendes zurück, und es würde ein Regreß ins Unendliche entstehen, wenn es nicht ein erstes unbeweglich Bewegendes gäbe [5]). Man kann unterscheiden zwischen dem Bewegten, dem, womit bewegt wird, und dem Bewegenden. Das Bewegte muß nothwendig bewegt seyn, ohne selbst nothwendig zu bewegen; das, wodurch bewegt wird, muß nothwendig bewegen, aber auch nothwendig bewegt seyn; es ist das Mittel zwischen dem Bewegenden und Bewegten, es bewegt und wird bewegt; daher muß auch das Dritte Wirklichkeit haben, nemlich das, was bewegt und nicht bewegt wird [6]). Ein solches ist nun das Princip der Bewegung; es

[1]) De coel. 1, 9. p. 278. b. 14; 2, 1. p. 284. a. 2.
[2]) Phys. 2, 4 g. E. Vergl. Met. 6, 1. p. 123, 7 und Phil. des Arist. erst. Bd. p. 547 und 549.
[3]) Vergl. a. a. O. p. 553 sq.
[4]) De coel. 2, 6. p. 288. a. sq.
[5]) Phys. 8, 5. De coel. 3, 2.
[6]) Phys. l. l. p. 256. b. 14. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 547.

wird nicht von einem Anderen bewegt, sondern, wenn es bewegt wird, von sich selbst; denn das ist das dem Begriffe nach Frühere, was durch sich selbst Ursache der Bewegung ist im Verhältniß zu dem, was Ursache der Bewegung durch ein Anderes ist. Was sich daher selbst bewegt, ist früher als das, was durch ein Anderes bewegt wird [1]). In dem Sichselbstbewegenden sind zu unterscheiden zwei Theile, das Bewegende und das Bewegte, und es kommt darauf an, wie das Sichselbstbewegende bewegt. Wenn das Ganze das Bewegende und das Bewegte ist, dann würde das in allen Theilen sich selbst Bewegende in derselben Rücksicht bewegen und bewegt werden [2]). Sind ferner jene beiden Theile in dem Sichselbstbewegenden zugleich bewegende und bewegte, so giebt es kein erstes Bewegendes [3]). Es ist vielmehr das Bewegte als ein dem Vermögen nach Seyendes das Bewegliche, welches erst durch die thätige Wirksamkeit des Bewegenden zur Wirklichkeit gelangt; das Bewegliche ist nun das Bewegte, und das Bewegende das Unbewegte. Das Sichselbstbewegende bewegt sich daher als Ganzes, nicht seinen Theilen nach; und inwiefern sich eben das Ganze bewegt, sind die Theile in diesem Ganzen nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach [4]). Die Bewegung selbst nun ist ewig und findet immer statt, und daher muß es etwas Ewiges geben, was zuerst bewegt [5]). Von dem, was immer ist und stetig, sind weder diese einzelnen Dinge Ursache, noch alle; denn das Ewige und Nothwendige kann nicht in den Dingen begründet seyn, welche unbegrenzt viele sind und entstehen und vergehen. Wenn auch zehntausendmal einige unbewegliche, aber bewegende Principien

[1]) Phys. 8, 5. p. 257. a. 27.
[2]) Phys. l. l. p. 257. b. 2.
[3]) Phys. l. l. p. 257. b. 14.
[4]) Phys. l. l. p. 258. a. 22.
[5]) Phys. 8, 6.

und vieles von dem, was sich selbst bewegt, untergeht und Anderes an dessen Stelle tritt, und ein Unbewegliches dieses bewegt, das Andere jenes; so giebt es nichts desto weniger etwas, welches das Gesammte umfaßt und außerhalb des Einzelnen ist [1]), welches bewirkt, daß dieses ist und jenes nicht ist und die stetige Veränderung hervorruft. Ist nun die Bewegung ewig und daher auch stetig, so muß sie als solche Eine seyn, d. h. Eins ist in ihr das Bewegende und Eins das Bewegte. Das bewegende Princip ist als solches unbeweglich, und kann auch nicht beiläufig bewegt werden, wie die Seele, welche eine solche beiläufige Bewegung hat, weil sie ein Körper ist; ein solches unbeweglich Bewegendes, aber zugleich beiläufig Bewegtes kann nicht Princip der stetigen Bewegung seyn [2]). Soll daher eine unablässige und unsterbliche Bewegung in den Dingen seyn, und das Seyende in sich selber und in dem Nämlichen bleiben, so kann das unbeweglich bewegende Princip auch nicht beiläufig bewegt werden; denn wenn das Princip bleibt, so muß auch das Ganze bleiben, da es stetig zusammenhängt mit dem Princip; jede Veränderung und Störung hier muß sich nothwendig dem Ganzen, dem Universum, mittheilen. Wenn es nun stets so etwas giebt, was bewegt, aber unbeweglich und selbst ewig ist, so muß auch das zuerst von diesem Bewegte ewig seyn. Denn auf keine andere Weise giebt es Entstehung, Untergang, Veränderung für das Uebrige, wenn nicht etwas, das bewegt wird, bewegt; denn das Unbewegliche als stets auf dieselbe Weise bewegend erzeugt nur Eine Bewegung; dasjenige aber, was bewegt wird von dem zuvor Bewegten und zwar von dem durch das Unbewegliche Bewegten, das wird, weil es sich auf

---

[1]) Phys. 8, 6: ἀλλ᾽ οὐδὲν ἧττον ἔστι τι ὃ περιέχει, καὶ τοῦτο παρ᾽ ἕκαστον, ὅ ἐστιν αἴτιον τοῦ τὰ μὲν εἶναι τὰ δὲ μὴ καὶ τῆς συνεχοῦς μεταβολῆς.

[2]) Phys. l. l. p. 259. b. 20.

verschiedene Weise zu den Dingen verhält, nicht Ursache der nemlichen Bewegung seyn, sondern indem es in entgegengesetzten Orten und Arten ist, wird es auf entgegengesetzte Art jedes der anderen in Bewegung setzen, und bald in Ruhe, bald in Bewegung [1]). Das unbeweglich bewegende Princip bewegt den Himmel, und dieser erzeugt wiederum die Bewegungen der Planeten und der Elemente, wodurch das ewige Entstehen und Vergehen der Dinge bedingt ist. Daher hängt an diesem unbewegt bewegenden Princip das sichtbar Ewige und das sichtbar Veränderliche [2]); dies Princip ist der höchste, werkthätige Geist, ist Gott, dessen wirksame Thätigkeit Unsterblichkeit ist [3]). An der ewigen, stetigen Bewegung kann nur dasjenige Theil haben, was sich durch seine eigene Natur im Kreise bewegt; nur die räumliche Bewegung ist hierzu geeignet, daher das Ewige sich nur räumlich bewegen kann [4]). Gott als das unbewegt bewegende Princip ist immateriell, untrennbar und theillos [5]); denn nur das, was Veränderung erleidet, und was überhaupt bewegt werden kann, ist theilbar [6]). Das zuerst Bewegende und Unbewegliche kann keine Ausdehnung haben [7]), denn diese kann entweder begrenzt oder

[1]) Vergl. de gener. et corr. 2, 10.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 549.

[3]) De coel. 2, 3: θεοῦ δὲ ἐνέργεια ἀθανασία κ. τ. λ. Aristoteles spricht sich Phys. 2, 7 darüber aus, inwieweit die Betrachtung der unbewegt bewegenden Substanz in die Physik gehöre, nemlich nur insofern als diese das erste Princip aller Bewegung berühren muß; es ergeben sich daher drei Abschnitte (πραγμάτειαι) für die Naturbetrachtung: 1. das unbewegt Bewegende; 2. das bewegt Bewegende, aber selbst Unvergängliche; 3. das dem Vergehen Unterworfene, aber sich immer wieder Erzeugende.

[4]) Phys. 8, 8.

[5]) Phys. 6, 10 init.

[6]) Ib. c. 4.

[7]) Ib. 8, 10 fin.

unbegrenzt seyn; doch eine unbegrenzte Größe giebt es nicht, und das Begrenzte kann andererseits keine unbegrenzte Kraft haben; überhaupt kann nichts von etwas Begrenztem in unbegrenzter Zeit bewegt werden; doch das zuerst Bewegende erregt doch eine ewige Bewegung und eine unbegrenzte Zeit hindurch; es muß daher untrennbar, theillos und ohne alle Ausdehnung seyn. Es kann nun auch die Ursache der ewigen Bewegung nicht eine dem Himmel inwohnende Seele seyn. Der Himmel wird bewegt, aber von einem Anderen und nicht durch sich selbst [1]). Alles sich selbst Bewegende muß eine Ausdehnung haben, wenn nichts Theilloses bewegt werden kann; das Bewegende braucht dies auf keine Weise [2]). Undeutlich aber bleibt die Ursache der Kreisbewegung des Himmels [3]). Zur Erklärung dieser stetigen Bewegung reicht also die Seele nicht aus als diejenige Kraft, durch welche die Himmelssphäre gezwungen würde, nicht still zu stehen; denn die kreisende Bewegung des Himmels ist die seiner Natur gemäße und keine gewaltsame [4]), und doch muß ein zuerst Bewegendes seyn, welches vorzüglicher und herrlicher ist, als das zuerst Bewegte [5]). Nicht unter dem Einfluß einer zwingenden Seele kann das Ewige Bestand haben [6]); denn das Leben einer solchen Seele kann nicht schmerzlos und glücklich seyn; denn es kann die gewaltsame Bewegung, wenn sie den auch zu einer anderen Bewegung geeigneten Körper fortwährend bewegt, nicht anders als mühevoll seyn und ohne alle geistige Erquickung; eine solche bewegende Seele wäre elender, als die

[1]) Phys. 8, 5. p. 256. b. 20.

[2]) Phys. 8, 6. p. 258. b. 24 und p. 259. b. 15; ferner de anim. 1, 3. §. 2.

[3]) De anim. I. 1. §. 20.

[4]) De coel. 2, 3.

[5]) Ib. 1, 9 extr.

[6]) Ib. 2, 1.

der belebten Wesen, unter welchen keins ist, das nicht durch Schlaf sich ausruht von der Arbeit; sie wäre gleich dem Ixion, der auf dem rastlos rollenden Rade herumgetrieben wird. Gott ist also als das letzte und höchste Princip aller Bewegung nicht die der Himmelssphäre immanente Seele, sondern der höchste, wirkthätige Geist, die reine, selbstthätige, absolute Vernunft [1]), die in ihrem Anundfürsichseyn die von allem Sinnlichen und Materiellen geschiedene Wesenheit ist [2]) und die in ihrer Thätigkeit nicht in Beziehung auf ein Anderes steht, sondern in der Beziehung auf sich selbst bleibt [3]); denn das Denken des göttlichen Geistes bezieht sich nicht auf ein ihm fremdes, von ihm unabhängiges Object, sondern der göttliche Geist denkt sich selbst, er ist theoretische Vernunft [4]); er schaut sich an, weil er nur das Beste ist, das höchste Gut, das Schönste und Vollkommenste [5]); in ihm ist Alles schlechthin wirklich, die denkende Thätigkeit stets wirksam und mühelos [6]), weil sie nicht aus dem Vermögen erst zur Wirklichkeit strebt. Daher ist die göttliche Thätigkeit als ungetrübter Genuß die Seligkeit. Da nun Gott als das vollkommenste und seligste Wesen schlechthin in sich selbst lebt, so bedarf er der Handlung nicht, um etwas zu erstreben, sondern enthält in sich selbst Alles, um deswegen alle übrigen Wesen thätig sind [7]). Gott ist daher nicht eine bewußtlos wirkende Welt-

---

[1]) νοῦς ἐνεργείᾳ ὤν. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 352. 544.

[2]) Met. 12, 7. p. 249, 29; 11, 2. p. 214, 13. Vergl. Phys. 8, 5. p. 256. b. 24. und über χωριστόν Phil. des Aristot. erst. Band p. 425. Anm.

[3]) Vergl. a. a. O. p. 547. und 557.

[4]) S. a. a. O. p. 352.

[5]) S. a. a. O. p. 557 sq.

[6]) Phys. 8, 10. p. 267. b. 3. heißt es in Bezug auf das unbewegt bewegende Princip: ἄπονον γὰρ τὸ οὕτω κινεῖν.

[7]) Vergl. oben p. 34. und erster Band p. 352. Anm. 3. und Polit.

seele, sondern er ist als der höchste, wirkthätige Geist das Ziel der gesammten Schöpfung [1]); als das Gute und Nachtrachtungswerthe bewegt und erregt er, indem er das Geliebte ist, und bewirkt die Bewegung und Thätigkeit in dem Anderen [2]), damit Jedes theilhaftig werde des seiner Natur gemäßen Zieles, der ihm eigenthümlichen Formbestimmung, welche das in den Dingen stets Wiederkehrende und alle Zeit Ueberdauernde ist [3]). Als das höchste und letzte Princip aller Bewegung bethätigt der göttliche Geist den Himmelsstoff zur kreisenden Bewegung [4]) des Firsternhimmels, durch welche weiter die Sonne und Planeten bewegt und durch deren Umläufe die irdischen Erscheinungen bewirkt werden. Gott ist daher der Anfang und das Ziel aller Bewegung (*τοῖς ἄλλοις ἡ ἀρχὴ κινήσεως καὶ τὸ οὗ ἕνεκα*); von ihm kommt allem Seyn der innere Gehalt, die intensive Kraft, die ewige Dauer [5]), und dies ertheilte er dem Seyn, indem er das Werden zu einem Wesenhaften machte, das seinen Zweck in sich selbst verwirklicht; nur so konnte sich ergeben ein stetig dynamischer Zusammenhang in den verschiedenen Stufen des Naturlebens, indem das ewige Werden am meisten entsprach der ewigen Dauer des

---

7, 1: *εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτός.*

[1]) Met. 12, 10. p. 256, 9: *πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται.* Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 559 sq.

[2]) S. a. a. O. p. 548 sq. Vergl. Phys. 8, 4 und besonders 8, 6. p. 259. b. sq., wo gezeigt wird, wie alle besonderen endlichen Bewegungen zuletzt durch eine einige und ewige erregt

[3]) De coel. 1, 9. g. E.: *τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τ ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάσ ληται.*

[4]) Ib. l. l.: *κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον κτλ.*

[5]) De gener. et corr. 2, 10. p. 336. b. 31: *συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν. τούτου δ' αἴτιον, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, ἡ κύκλῳ φορά· μόνη γὰρ συνεχής.*

Substanziellen, und dies ewige Werden ist eben bedingt durch die stetige kreisende Bewegung. Es ist daher ein Zweck in dem [1]), was von Natur geschieht und ist, und worin ein Zweck ist, da ist in Bezug auf diesen Thätigkeit sowol im Beginn als im Fortgang, und daher, wie Jedes thätig ist, so ist seine Natur, und wie seine Natur, so ist seine Thätigkeit, wenn nichts störend eintritt. Die Natur strebt nun in Allem nach dem Besseren [2]); das Seyn ist aber besser als das Nichtseyn; des Seyns aber konnten nicht alle Dinge auf gleiche Weise theilhaftig bleiben wegen ihres zu weiten Abstandes von dem Grunde der ewigen Bewegung; daher ergänzte das ewige Werden diesen Mangel, so daß die Arten und Gattungen sich erhalten, wenn auch die Individuen untergehen. Die Natur ist die ewige Geburtsstätte; als behaftet mit dem Materiellen ist sie in sich bedürftig und strebt zunächst nach der größten Fülle der Formen und in ihrem letzten Grunde zu Gott, welcher das Bewegende, Bethätigende ist; als Geliebter reizt er, nicht etwa geradehin zu ihm zu kommen, sich mit ihm zu vereinigen, sondern er reizt dazu, daß jegliches Wesen sein Inneres herauskehre, seine eigene Form, Schönheit und Vollendung zum Vorschein bringe [3]).

[1]) Phys. 2, 8 med.

[2]) D[illegible] et corr. l. l. p. 336. b. 27: ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μ[illegible]ναι — — τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόῤῥω τ[illegible]ς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον [illegible] θεός κ. τ. λ.

[3]) Vergl. d. Recens. von des Verf. Phil. d. Arist. erst. Bd. in den Münchn[illegible] gelehrten Blättern. 1836. p. 35—41 u. p. 65—73. Manche schöne Anregung verdankt der Verf. dem Hrn. Recens.; nur kann er Ein Bedauern auszusprechen nicht unterdrücken, daß nemlich der verschiedene philosophische Standpunkt ein so unüberwindliches Hinderniß zur gegenseitigen Verständigung darbietet und gerade über die wichtigsten und höchsten Angelegenheiten Mißverständnisse erzeugt.

Der Himmel mit seinem Sternzelte ist der sichtbarste und vollendetste Ausdruck des Göttlichen; er ist gleichsam ein göttlicher Leib [1]), daher pflegt man auch den Himmel den Sitz alles Göttlichen zu nennen [2]). Am schnellsten bewegt sich, was am nächsten ist dem Bewegenden; die Bewegung des Firmaments ist aber die schnellste, dort ist also das Bewegende [3]). Die Gestirne theilen die Natur des Himmels; ihren kreisenden Bewegungen entsprechen an und für sich unbewegliche, ewige, immaterielle Wesenheiten, die das beste Ziel erreicht haben [4]); sie sind die ersten Wesenheiten, durch deren ewige Bewegung das Entstehen und Vergehen in allen Naturwesen gesetzt ist. Im Mythus sind daher schon die Gestirne Gottheiten genannt worden [5]); und sie sind auch nicht seelenlose Körper, sondern man muß sie vielmehr für handelnde und lebendige Wesen halten [6]). Wenn auch unter den lebenden Wesen hier auf der Erde der Mensch das möglichst beste ist, so giebt es doch andere von Natur viel göttlichere Wesen, wie die sind, welche alle am meisten entgegenstrahlend die Ordnung des Weltalls bestimmen [7]).

---

[1]) De coel. 2, 3: *ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γάρ τι θεῖον), διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ ἀεί.*

[2]) Ib. 1, 9. p. 278. b. 14: *εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαι φαμέν.*

[3]) Phys. 8, 10. p. 267. b. 6: *ἀνάγκη δὴ ἢ ἐν μέσῳ ἢ ἐν κύκλῳ εἶναι· αὗται γὰρ αἱ ἀρχαί· ἀλλὰ τάχιστα κινεῖται τὰ ἐγγύτατα τοῦ κινοῦντος. τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὅλου κίνησις· ἐκεῖ ἄρα τὸ κινοῦν.*

[4]) Vergl. oben p. 73. 74.

[5]) Met. 12, 8. p. 254, 5.

[6]) De coel. 2, 12: *ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον, καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοούμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς.*

[7]) Eth. 6, 7: *εἰ δ' ὅτι βέλτιστον ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζώων, οὐδὲν διαφέρει· καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν,*

B. Der Gestaltungs-Proceß in der anorganischen Natur.

Von den Gestirnen geht die Bewegung aus und die Welt mit ihren Gestaltungen und Veränderungen zunächst um die Erde steht in einem stetigen Zusammenhang mit dem Umschwung der oberen Himmelskörper [1]), in welchen die erste Ursache der Bewegung enthalten ist, so daß Alles, was die Erdsphäre [2]) ihrer inneren Anlage und dem Vermögen nach ist, von dieser ersten Ursache seine Bethätigung gewinnt. Diese bewegende Ursache selbst ist unveränderlich und ewig, und erreicht nicht das Ziel der Bewegung im Raum, sondern ist immer am Ziel, dagegen die Elemente durch den räumlichen Abstand von einander bestimmt sind, und zwar so, daß sie von Allem, was zunächst um die Erde vorgeht, die materielle Ursache sind, während die unveränderliche, ewige Bewegung die bewirkende Ursache von Allem bleibt. Ueberhaupt verhält sich jede der niederen Sphären zu der höheren, wie die *Materie* zur Form [3]), denn jede höhere Sphäre ist die bewegende Ursache der niederen und diese gleichsam ein Organ von jener. Da nun die Sphären der Himmelskörper und die Erde selbst die Kugelgestalt haben und jene sich kreisförmig bewegen, so ordnen sich hiernach die größeren Massen der Welt, und kreisförmig um die Erde schließen sich die Elemente über einan-

---

οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν. Der Verf. möchte hier an Göthe's Makarie im ersten Buche der Wanderjahre erinnern.

1) Meteor. 1, 2.

2) *ὁ περὶ τὴν γῆν κόσμος* oder *ὁ περὶ μέσῳ τόπος* de gener. et corr. 2, 9, auch *πάντα κάτω σελήνης* meteor. 1, 4 fin.

3) Vergl. oben p. 66, de coel. 4, 3. und de gen. et corr. 2, 9: *τῆς ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως.*

der [1]). In ihrer kreisenden Bewegung sind nun die Himmelskörper im reinen Aether in ewiger Thätigkeit bei individueller Fortdauer, doch in der Erdsphäre unter dem Monde beginnt die geradlinige Bewegung und erzeugt den Wechsel des Entstehens und Vergehens. Das Einzelne als solches vergeht, und die Unwandelbarkeit, in welcher sich die einzelnen Himmelskörper erhalten, wird hier nur der Gattung zu Theil [2]). Das Entstehen und Vergehen ahmt nach den Kreislauf und ist in sich stetig [3]), und der Wechsel wird hier veranlaßt durch alle höheren Sphären, wo viele Ursachen zusammenkommen, die einen verschiedenen Einfluß ausüben [4]). Doch besonders wichtig ist die schiefe Neigung [5]), die Ekliptik der Planetenbahnen, welche der Erde bald näher bald ferner, eben durch ihre Annäherung und Entfernung Entstehen und Vergehen bewirken [6]). In dem Bildungsprocesse der irdischen Naturwesen bilden die Elemente die materielle Grundlage, und in der Verschiedenheit der Mischung der Elemente ist das schnellere oder langsamere Entstehen oder Vergehen der Körper begründet [7]). In der Nähe des Erdkreises sind die Elemente nicht mehr in ihrer Reinheit, sondern haben schon eine Beimischung erhalten [8]). Erde und Wasser sind Körper, von denen der eine der schwerste, der andere der kälteste ist. Um diese schließt

---

[1]) Meteor. 2, 2. de coel. 2, 4.

[2]) Vergl. oben p. 81 und de gen. et corr. 2, 10.

[3]) De gener. et corr. l. l. p. 337. a. 7: ἡ εὐθεῖα φορὰ μιμουμένη τὴν κύκλῳ συνεχής ἐστιν.

[4]) De gener. anim. 4, 10. p. 777. b. 15.

[5]) ὁ λοξὸς κύκλος oder ἡ ἔγκλισις.

[6]) De gener. et corr. l. l. p. 336. a. 31: διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλὰ ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον. Vergl. Met. 12, 5. p. 245, 1.

[7]) De gener. et corr. l. l. p. 336. b. 20.

[8]) Meteor. 1, 3. p. 340. b. 6. und de gener. et corr. 2, 3. p. 330. b. 21.

sich herum die Luft und um diese das, was wir Feuer zu nennen gewohnt sind, aber nicht Feuer ist, denn es ist nur ein Uebermaaß des Warmen und gleichsam ein Sieden (οἷον ζέσις) [1]). Was nun ferner das anbetrifft, was wir Luft nennen, so ist der Theil derselben, welcher der Erde näher ist, warm und feucht, der obere Theil derselben warm und trocken; jener ist Dunst (ἀτμίς) und an sich Wasser, dieser Dampf (ἀναθυμίασις) und an sich Feuer [2]). Ebenso ist das Meer nicht reines Wasser [3]), es ist bitter und salzig; dennoch ist es der eigenthümliche Ort dieses Elements, nur daß das trinkbare Wasser, das flüssigste und süße, beständig durch die Sonne evaporirt, das salzige aber wegen seiner Schwere zurückbleibt, wie im Ernährungsprocesse das Süße von der inwohnenden Wärme schnell in Blut und Fleisch verwandelt wird, das Bittere und Salzige aber zurückbleibt und abgesondert wird. Aber dennoch ist, wie der Magen der Behälter aller flüssigen Speisen, so das Meer der Ort des Wassers; daher ergießen sich auch alle Flüsse ins Meer, ohne daß dieses durch den Zufluß vermehrt wird, weil das zufließende Wasser als süßes immerfort evaporirt. Alle unvollkommenen Mischungen und Verbindungen erzeugen nun das, was Aristoteles Meteore nennt, welches Naturerscheinungen sind, die einen unregelmäßigen Verlauf nehmen [4]). Die materielle Ursache dieser Erscheinungen ist die Ausdünstung der Erde, welche theils feucht ist (ἀτμίς), theils trocken und rauchartig; die bewir-

[1]) Meteor. I. 1.

[2]) Meteor. I. 1. Vergl. Meteor. 1, 4 und 2, 4.

[3]) Meteor. 2, 2. 3.

[4]) Meteor. 1, 1. Zu diesem ganzen Abschnitt ist zu vergl. Meteorologia veterum Graecorum et Romanorum scrips. Iul. Ludw. Ideler. Berol. 1832. und dessen Ausgabe der Aristotelischen Meteorologie; doch wird die Benutzung dieser Ausgabe sehr erschwert durch die fast maaßlose Anhäufung des Materials, das nicht gehörig verarbeitet ist.

kende Ursache ist theils die Bewegung in den oberen Regionen, theils die Abkühlung der sich verdichtenden Luft; aber Alles dieses bildet sich nur unter dem Monde [1]). Entzünden sich die Ausdünstungen der Erde, welche durch die Sonnenwärme nach Oben getrieben werden, so entstehen die Feuererscheinungen am Himmel [2]), wie *φλὸξ καιομένη*, *αἶγες*, *δαλοὶ* und *ἀστέρες*, und von gleicher Art, nur durch die Refraction der Luft modificirt, sind die *χάσματα*, *βόθυνοι* und *αἱματώδη χρώματα*. Auch die Kometen [3]) haben einen ähnlichen Ursprung, daher, wenn Kometen erscheinen, heftige Winde zu herrschen pflegen und große Dürre. Ferner die Milchstraße [4]) ist eine sich entzündende Masse der Ausdünstungen, die von der zahllosen Menge der Sterne ausgeht, welche sich gerade an dem Theil des Himmels befinden, wo diese Erscheinung wahrgenommen wird; sie ist gleichsam ein großer, fortdauernder Komet, der sich unter jenen Sternen immer von Neuem erzeugt. Unter dem ganzen Thierkreis tritt eine solche Erscheinung nicht hervor, weil die Sonne und die übrigen Planeten die Ausdünstungen auflösen und zerstreuen. Was nun den Theil der Luft betrifft, welcher der Erde am nächsten ist [5]), so werden hier die Ausdünstungen, welche nach Oben aufgestiegen sind, durch Abkühlung immer mehr verdichtet und wieder nach Unten getrieben, und es entstehen Wolken, Nebel, Schnee, Thau, Reif und Hagel. Der Regen nun, in welchem sich die Wolken auf die Erde entladen, sammelt sich an bestimmten Orten und es entstehen hieraus die Quellen der Bäche und Flüsse [6]). Die bisher erwähnten Naturerscheinungen verdanken ihren Ursprung theils der trok-

---

[1]) Meteor. 1, 4 fin.
[2]) Ib. 1, 5.
[3]) Ib. 1, 7.
[4]) Ib. 1, 8.
[5]) Ib. 1, 9—12.
[6]) Ib. 1, 13. 14.

kenen und rauchartigen, theils der feuchten Ausdünstung. Es ist nun aber die feuchte Ausdünstung nicht ohne die trockene, und diese nicht ohne jene [1]); jede erhält nur ihren Namen nach dem Bestandtheil, welcher der überwiegende ist. Je nachdem nun das Trockene oder das Feuchte vorherrschend bleibt, entsteht entweder Wind oder Regen. Sobald nemlich die trockene Ausdünstung in Folge der Entfernung der Sonne erkaltet, so kehrt sie als Feuchtigkeit wieder zur Erde zurück; dagegen wenn das Trockene überwiegend bleibt, die Menge des dadurch entwickelten Pneuma zwar in Folge der Abkühlung nach Unten getrieben wird, aber wegen der inwohnenden Wärme immer wieder nach Oben strebt, durch welche widerstrebende Bewegungen sich der Wind erzeugt. Die materielle Ursache des Windes ist also die trockene Ausdünstung der Erde, und die bewirkende Ursache liegt in den Bewegungen und Veränderungen der oberen Luftregionen. Je mehr Feuchtigkeit nun durch Regen in der Erde entsteht [2]), desto stärker ist die von der Sonne und von dem in der Erde enthaltenen Feuer bewirkte Ausdünstung, welche sowol außerhalb als innerhalb der Erde eine große Masse von Pneuma entwickelt. Dasselbe strömt nun bisweilen ununterbrochen ganz nach Außen, bisweilen bleibt es auch ganz im Innern eingeschlossen. Strebt es dann seiner Natur gemäß nach Oben und sucht einen Ausgang und kann es denselben nicht gewinnen, so bahnt es sich einen solchen mit Gewalt und erschüttert die Erde, und zwar mit desto größerer Heftigkeit, je größer die Masse des eingeschlossenen Pneuma ist, welches bei seiner natürlichen Eigenschaft, sich weithin und schnell bewegen zu können, um so gewaltsamer wirkt, je mehr es in seiner naturgemäßen Bewegung gestört wird. Die Heftigkeit in der Bewegung dieses Pneuma ist theils zu erkennen, wenn es als Wind nach Au-

[1]) Meteor. 2, 4.
[2]) Ib. 2, 8.

ßen sich entwickelt, theils an den analogen Zuständen belebter Wesen, in welchen bei krankhafter Constitution der Respirationswerkzeuge sich krampfhafte Bewegungen und heftige Convulsionen zeigen. Wie nun durch die trockene Ausdünstung oberhalb der Erde der Wind, innerhalb derselben das Erdbeben bewirkt wird, so erzeugt sich durch dieselbe innerhalb der Wolken der Donner [1]). Es wird nemlich die trockene Ausdünstung, welche sich innerhalb der Wolke entwickelt, um so mehr zusammengedrängt, je dichter die Masse des Gewölks wird; durchbricht sie dieselbe gewaltsam, so entsteht ein Schlag, dessen Rauschen Donner heißt. Etwas Analoges bemerkt man an dem trockenen Holz, wenn es verbrannt wird; das Geknister und Geprassel, welches alsdann entsteht, wird bewirkt, indem die trockene Ausdünstung im Holz sich frei macht und dasselbe zersprengt. Man pflegt dann wol zu sagen, daß Vulkan oder Vesta in der Flamme entweder lächle oder drohe. Die verschiedenen Arten des Donners richten sich nach den verschiedenen Gestalten und der ungleichmäßigen Dichtigkeit der Wolken. Indem nun bei dem Durchbrechen der Wolke das Pneuma sich entzündet, so heißt dies Blitz (*ἀστραπή*), welcher eigentlich erst nach dem Schlage entsteht, und nur früher wahrgenommen wird, weil das Sichtbare sich schneller fortpflanzt, als das Hörbare [2]). Bricht das Pneuma in dichteren Massen aus der Wolke hervor, so entsteht der Wetterwind (*ἐκνεφίας*) [3]). Wird dies herausfahrende Pneuma von einer anderen Wolke zurückgetrieben, so entsteht der Wirbelwind (*τυφῶν*), welcher gleichsam ein unreifer Wetterwind (*ἐκνεφίας ἄπεπτος*) ist, der aus der Wolke nicht herauszufahren vermag; dies geschieht wegen des Widerstrebens des Wir-

---

[1]) Meteor. 2, 9 fin.

[2]) Vergl. über die Definition des Donners Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 296.

[3]) Meteor. 3, 1.

bels, wenn er sich bis auf die Erde herabwälzt, mit sich ziehend die Wolke, von der er nicht losläßt. Wohin er nun gerade Wegs fährt, dort erschüttert er durch sein Brausen, und welchen Gegenstand er faßt, den nimmt er in wirbelnder Bewegung mit in die Höhe. Wenn nun das freigewordene Pneuma sich entzündet, welches geschieht, wenn dasselbe feiner und weniger dicht ist, so entsteht der Wetterstrahl (πρηστήρ), denn er entzündet die Luft und färbt sie durch das Leuchten. Wenn aus derselben Wolke feines Pneuma in großer Masse herausbricht, so entsteht der Blitzstrahl (κεραυνός), ist das Pneuma sehr fein, so zündet der Strahl nicht und heißt bei den Dichtern Arges, ist es weniger fein, so zündet der Strahl und man nennt ihn Psoloeis. Wenn die Strahlen der Sonne, des Mondes oder eines anderen glänzenden Gestirnes in gerader Richtung auf eine nahestehende, dünne, durchsichtige Wolke fallen, so bildet sich ein kreisförmiger Streifen um das Gestirn, welcher der Hof (ἅλως) genannt wird [1]). Wenn derselbe hell ist und nach und nach verschwindet, so verkündet er heiteres Wetter; ist er aber dunkler und dauert er länger, so kündet er Regen an; wenn er aber bald nach seinem Erscheinen verschwindet, ist er ein Zeichen von bevorstehendem Wind. Häufiger erscheint er um den Mond, als um die Sonne, weil diese wegen ihrer größeren Wärme die Dünste bald auflöst. Wenn die Sonne auf eine gegenüberstehende, durchsichtige Regenwolke scheint, so daß diese wie ein Spiegel die Strahlen zurückwirft, so entsteht der Regenbogen (ἶρις) [2]), welcher nie einen ganzen Kreis bildet, und auch nicht einen größeren Kreisabschnitt erscheinen läßt, als ein Halbkreis beträgt. Mehr als zwei Regenbogen können nicht zu gleicher Zeit am Himmel erscheinen. Was die Farben anbetrifft, so lassen sich von Außen nach Innen besonders drei unterscheiden: hochroth

[1]) Meteor. 3, 2. 3.

[2]) Ib. 3, 2. 4.

(φοινικοῦς), grün (πράσινος) und blauroth (ἁλουργός); zwischen dem Hochroth und Grün erscheint eine mittlere Farbe, das Gelbe (ξανθός). Diese Farben sind einfache, und können vom Maler durch Mischung nicht dargestellt werden. Auch der Mond kann bei Nacht einen Regenbogen bewirken, dessen Farbe aber nur weiß ist. Wenn sich nun ferner neben der Sonne eine dichte, gleichmäßig zusammenhangende Wolke gebildet hat und dieselbe die Strahlen der Sonne in sich aufnimmt, so wirft sie das Bild der hineinstrahlenden Sonne zurück und es entstehen Neben-Sonnen (παρήλιοι) [1]; ist aber die Wolke nicht gleichmäßig zusammenhangend und regnigt, so bilden sich die Lichtstreifen (ῥάβδοι). So wie nun die Ausdünstung, welche theils feucht, theils rauchartig, sich wirksam zeigt, die verschiedenen Arten der Meteore erzeugt, ebenso ist sie auch die materielle Ursache für die Fossilien und Metalle innerhalb der Erde [2]). Jene entstehen durch die trockene Ausdünstung, welche Alles ausbrennt, wie die unschmelzbaren Steinarten und wie Arsenik, Ocher, Minium, Schwefel; durch die feuchte Ausdünstung dagegen entsteht Alles, wonach man in Minen sucht und gräbt (ὅσα μεταλλεύεται) und welche sich theils schmelzen, theils treiben und strecken lassen, wie z. B. Eisen, Erz, Gold. Sie werden durch die feuchte Ausdünstung erzeugt, welche dicht eingeschlossen innerhalb der Steinarten bei der Trockenheit eng zusammengezogen und verdichtet wird, ehe es sich aussondert. Es ist demnach in diesem gesammten Gestaltungsproceß der anorganischen Natur Wärme und Kälte [3]), wie sie durch die Bewegung der himm-

---

[1]) Meteor. 3, 6.

[2]) Ib. 3, 7.

[3]) Ib. 4, 1. Vergleiche über den Zusammenhang dieses vierten Buches mit den übrigen Büchern der Meteorologie Ideler's Abhandlung in dessen Comment. in Arist. Meteor. libr. IV. Diese Abhandlung leidet ebenfalls an einer ermüdenden Breite, wie das ganze Werk des Verf. Es ist freilich leichter, die Ansichten Anderer in

lischen in der irdischen zunächst erregt wird, die bewirkende Ursache, und die Elemente bilden die materielle Ursache. Der Zweckbegriff tritt in diesem untergeordneten Naturprocesse noch nicht hervor, sondern die einzelnen Erscheinungen werden hier durch materielle Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgebracht; sie werden abgeleitet aus verschiedenen Zuständen des Materiellen: aus dem Warmen und Kalten, aus dem Dichten und Dünnen, aus dieser und jener Lage, aus diesem und jenem Orte u. dgl. m. [1]) Man muß freilich in der Naturwissenschaft alle Ursachen berücksichtigen [2]), doch darf man auch nicht übersehen, ob sich auch in einem gewissen Gebiet schon alle physischen Ursachen zusammenfinden [3]). So entsteht z. B. der Regen durch aufsteigende Dünste, welche in Folge des Erkaltens sich verdichten und tropfweis auf die Erde herabfallen, wie sich auf eine analoge Weise in den belebten Wesen der Katarrh erzeugt, wenn man, wie Aristoteles hinzufügt, Kleines mit Großem vergleichen darf [4]). Es geschieht dies durch die Nothwendigkeit des materiellen Processes, und der Zweck bleibt hier äußerlich. Es ist dem Regen gleichgültig, ob er auf das Meer, auf Felsen oder auf fruchttragenden Acker herabfällt; hat er einen Nutzen, so liegt dieser nicht als Zweck in seinem Begriff, sondern ist nur beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκός*) auf ihn zurückzuführen; er dient nur mittelbar einem Zweck [5]). Der Zweckbegriff tritt erst in den höheren Orga-
[illegible]

ihrer ganzen Ausführlichkeit mit den Worten ihrer Urheber aufzuführen, als kurz und bestimmt das Resultat derselben anzugeben, und entweder durch Widerlegung oder Berichtigung derselben seine eigene Ansicht zu entwickeln.

[1]) Vergl. Met. 8, 2.

[2]) S. oben p. 37.

[3]) Met. 8, 4. p. 171, 17.

[4]) De part. anim. 2, 7. p. 652. b. sq. Vergl. de somn. et vig. c. 1. p. 458.

[5]) Alles das, was dem Zweck äußerlich bleibt, nennt Aristoteles συμ-

nismen der Natur ein, wie in der Pflanzen- und Thierwelt, und Aristoteles tadelt es, in solchen Gebieten Alles aus der Nothwendigkeit der Materie ableiten zu wollen, wie es die früheren Naturphilosophen thaten, die nur eine dunkle Ahnung des Zweckbegriffs gehabt hätten [1]).

Es hat somit Aristoteles in fortschreitender Entwickelung aus dem einfachen Gegensatz des Räumlichen die Elemente abgeleitet, die Bewegung und Veränderung derselben an die Gestirne als das bewegende Princip angeknüpft und aus dem elementarischen Processe die Gestaltungen des Anorganischen abgeleitet und den stetigen Zusammenhang und die lebendige Wechselwirkung auf dieser untersten Stufe der irdischen Naturkörper aufgezeigt.

C. Gestaltungs-Proceß der organischen Natur.

1. Theile des organischen Körpers.

Auch in dem organischen Naturreich bilden die Elemente die Grundlage; denn alle Körper sind aus den einfachen zusammengesetzt [2]) und in jedem Körper sind alle einfachen enthalten: Erde, weil Jedes ganz besonders auf dem eigenthümlichen Ort der Erde lebt; Wasser, weil das Zusammengesetzte bestimmt werden muß, das Wasser aber das Bestimmbarste ist; außerdem muß auch Luft und Feuer in Jedem enthalten

---

πτωμα. S. de anim. 3, 12: ἕνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἕνεκά του. Vergl. Phys. 2, 8. Theophr. Met. p. 320. ed. Brandis und Phil. des Arist. erst. Bd. p. 137. Anm. 1. und p. 129. Anm. 4.

[1]) S. Phys. 2, 8. de part. anim. 1, 1. de gener. anim. 5, 1. und de gener. et corr. 2, 9. Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 12. Anm. 4. und p. 15.

[2]) De gener. et corr. 2, 8.

seyn, weil diese Elemente die Gegensätze der ersteren sind und aus Gegensätzen die Erzeugung hervorgeht [1]). Aber auch der ätherische Stoff der Gestirne, durch welche der elementarische Proceß bedingt ist, fehlt in dem lebendigen Organismus nicht. Er stellt sich in demselben dar als das Princip der Lebenswärme, welche nothwendig ist sowol zur Erzeugung [2]) als auch zur Ernährung [3]). Dieser ätherische Stoff ist nach verschiedenen Graden der Reinheit in den belebten Wesen enthalten [4]), und dient der vegetativen und animalischen Natur zur Grundlage, bis er zur höchsten Lauterkeit sich im Menschen gestaltet, so daß in diesem reinsten Stoff sich der Keim des seelischen Princips zu erkennen giebt, das unvermischt mit dem Körper das Göttliche enthält, die selbstthätige Vernunft ein neues, unsterbliches Princip, das von Außen hinzutritt [5]) und somit ist der Mensch die individuelle und zugleich vollendetste Zusammenfassung aller übrigen Gebilde der Natur [6]).

---

[1]) Die Bewohner eines jeden Weltkörpers müssen aus dem Total-Organismus desselben hervorgehend gedacht werden und können ihre vollständige Existenz nur in diesem haben.

[2]) De gener. et corr. 2, 3. phys. 2, 2. meteor. 1, 14. de gen. anim. 2, 1.

[3]) De part. anim. 2, 3. de juv. et senect. c. 6. de sens. et sens. c. 6. de anim. 2, 4. und hist. an. 1, 2. Vergl. Trendelenb. commentar. in Arist. de anim. p. 153 sq.

[4]) De gen. anim. 2, 3. p. 726. b. 29: πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων. ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις.

[5]) De gen. anim. l. l. p. 737. a. 7: τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον (τοιοῦτος δ᾽ ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς) τὸ δ᾽ ἀχώριστον κ. τ. λ. Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 357.

[6]) „Die ganze Natur ist nichts als der auseinandergelegte Mensch."

Der methodische Fortschritt von den Elementen führt zunächst auf das, worin das Princip für das Uebergehen der Elemente in einander enthalten ist, nemlich auf das Feuchte und Trockene, das Warme und Nasse, welches das Materielle in den zusammengesetzten Körpern ist [1]. Diesen Eigenschaften sind entsprechend die übrigen besonderen Unterschiede, das Schwere und Leichte, das Dichte und Dünne, das Raube und Glatte und andere dergleichen Eigenschaften der Körper. Ferner gelangt man von den einfachen Gegensätzen der Elemente zu dem, was aus denselben zusammengesetzt ist, nemlich zu den gleichartigen (ὁμοιομερεῖς) Theilen des organischen Körpers, und endlich drittens zu dem, was aus der Verbindung der gleichartigen Theile hervorgeht, zu den ungleichartigen (ἀνομοιομερεῖς) Gliedern des Organismus [2]. Es sind nemlich gleichartige Theile solche, welche mit dem Ganzen gleiche Benennung haben, und sie entstehen aus der gegenseitigen Durchdringung der entgegengesetzten Eigenschaften des Elementarischen, wie z. B. Fleisch, Knochen u. dergl., indem das Warme kalt und das Kalte warm wird und in ein Mittleres zusammengeht [3]. Jeder Theil des Fleisches ist Fleisch, und es ist eben die Mischung dann gleichartig, wenn sich etwas gegenseitig so durchdrungen hat, daß die zusammengebrachten Theile nicht mehr selbstständig für sich bestehen, sondern ein Mittleres aus sich bilden, in welchem jeder Theil ein Gemischtes ist, wie ein Theil des Wassers Wasser ist [4].

---

[1]) De part. an. 2, 1. Aristoteles nennt diese Gegensätze, welche das Princip für das Uebergehen der Elemente enthalten, δυνάμεις. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 475. und f. oben p. 63.

[2]) S. hist. anim. 1, 1. und de part. anim. 2, 1. Die Unterscheidung zwischen den gleichartigen und ungleichartigen Theilen hat Aristoteles zuerst eingeführt. Vergl. Ludw. Philippson, ὕλη ἀνθρωπίνη cap. II. not. 2.

[3]) De gener. et corr. 2, 7 fin.

[4]) Vergl. l. l. 1, 10, wo Aristoteles die Mischung (μίξις καὶ κρᾶσις)

Die ungleichartigen Glieder erzeugen sich aus der Verbindung des Gleichartigen und dies ist die dritte Weise, aus welcher eine neue Einheit hervorgeht, wie sich Gesicht und Hand und andere dergleichen Glieder aus Fleisch und Knochen bilden. Diese Art der Verbindung ist die letzte der Zahl nach [1]). In dem Processe des Werdens ergiebt sich aber in Bezug auf das Wesen die umgekehrte Ordnung. Was nemlich der Entstehung nach das Letzte ist, das ist dem Wesen nach das Erste, und was dem Wesen nach das Erste ist, ist dem Entstehen nach das Letzte [2]). Das Letztere, was entstanden ist, ist nun aber

unterscheidet von anderen Arten der Veränderung, vom Entstehen und Vergehen, von der Ernährung und dem Wachsthum und von der Umwandelung, die an dem Subjecte selbst vor sich geht. Das Mischbare muß auch für sich bestehen können und dies kömmt nur den Einzeldingen zu. Das Mischbare ist gewissermaßen in dem Gemischten, gewissermaßen nicht; der Wirklichkeit nach ist es nicht in demselben, insofern aus dem Mischbaren eine andere neue Einheit der Wirklichkeit nach entstanden ist; wohl aber ist es der Möglichkeit nach in dem Gemischten. Es besteht daher das Gemischte aus solchen Theilen, die früher getrennt waren, sich aber durch gegenseitige Durchdringung zu einer neuen Einheit verbunden haben, aber so, daß sie auch wieder getrennt werden können. Sobald die zusammengebrachten Theile, so klein sie auch seyn mögen, sich für sich erhalten, so findet zwar eine Zusammenstellung (σύνθεσις) statt, aber keine Mischung. Das Mischbare verhält sich gegen einander sowol activ als passiv, und das Materielle ist hier zwar gemeinsam, jedoch die Formbestimmung entgegengesetzt (s. oben p. 63. Anm. 2). Außerdem läßt sich das, was am meisten bestimmbar, am leichtesten vermischen, wie das Flüssige. Es müssen aber die zusammengebrachten Theile gleich stark seyn, damit sie sich in dem gegenseitigen Reagiren einander das Gleichgewicht erhalten, denn sonst würde ein Theil überwiegend seyn und es fände alsdann keine Mischung, sondern eine Vernichtung des schwächeren Theils statt. Vergl. noch Meteor. 4, 7—10.

[1]) De part. anim. l. 1.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 57. Anm., p. 345 sq., p. 491 und p. 499., so wie Probl. 10, 45.

immer Zweck des Vorhergehenden, so daß die einfachen Gegensätze des Elementarischen der gleichartigen Theile wegen sind und diese wieder wegen der ungleichartigen Theile. Letztere haben nun ein bestimmtes Ziel erreicht, indem sie ihre Entstehung der Dreizahl verdanken, welche bei vielen Dingen den Proceß des Werdens abschließt [1]). Es sind ferner in allen belebten Wesen gleichartige und ungleichartige Theile zu einer Einheit verbunden, und es müssen sich nach den Verrichtungen der Glieder die gleichartigen Theile richten. Denn zum Gebrauch einiger Glieder ist Weichheit, zu anderen Härte nöthig; einige müssen angespannt, andere gebogen werden können; weshalb von den gleichartigen Theilen einige hart, andere feucht, einige biegsam, andere steif sind [2]). Die organischen Glieder bestehen daher aus Fleisch, Sehnen, Knochen u. dergl. und beziehen sich auf die Verbindung des Ungleichartigen, dagegen die Sinnesorgane der Natur der Elemente entsprechend sind und zu den gleichartigen Theilen gehören. Es ist nun aber weiter das Leben wieder Zweck alles Organischen, und Grund und Ursache des Lebens ist die Seele [3]). Wie die Vernunft einen Zweck hat, ebenso auch die Natur; das Leben ist aber für sie der Zweck und dies ist in dem Belebten die Seele der Natur nach; denn alle die natürlichen Körper sind Werkzeuge der Seele; sowol die der Thiere als auch die der Pflanzen sind der Seele wegen. Sie selbst ist eben das Wesen als Formbestimmung eines natürlichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat. Dieses Wesen ist Entelechie, Wirklichkeit, und die Seele ist die erste Entelechie eines

---

[1]) De part. anim. l. l.: ταῦτα γὰρ ἤδη τὸ τέλος ἔχει καὶ τὸ πέρας, ἐπὶ τοῦ τρίτου λαβόντα τὴν σύστασιν ἀριθμοῦ, καθάπερ ἐπὶ πολλῶν συμβαίνει τελειοῦσθαι τὰς γενέσεις. Die ungleichartigen Theile nennt Aristoteles organische Glieder, ὀργανικὰ μέρη. Vergl. hist. an. 1, 6 fin. de incess. an. 4.

[2]) De part. an. l. l. Vergl. Meteor. 4, 8.

[3]) De anim. 2, 4. §. 3—5.

Körpers, der die Möglichkeit zum Leben in sich hat, und so ist das beschaffen, was organisch ist; organisch sind aber auch die Theile der Pflanzen [1]). Jedes Organ ist eines Zweckes wegen, der Zweck aber ist eine Handlung, daher der gesammte Körper einer vollen Handlung wegen ist, und diese volle Handlung ist die Seele; daher auch der Körper der Seele wegen ist und die Glieder der einzelnen Werke wegen, zu deren Ausführung sie von Natur bestimmt sind [2]). Es ist daher das organische Glied ohne seine Verbindung mit der Seele nicht das in Wahrheit, was das Wort bezeichnet: nicht die Hand im Allgemeinen ist Glied des Menschen, sondern die Hand, welche ihr Werk vollbringen kann, also die belebte Hand; als nicht belebt ist sie kein Glied des Menschen [3]). Es stehen daher alle Glieder in einer wesentlichen Beziehung auf das Leben als ihren höchsten Zweck, und jedes Glied hat eine bestimmte Einrichtung, um den Organismus in lebendiger Thätigkeit zu erhalten. Daher kann auch auf dieser Stufe nicht mehr die Betrachtung aus bloß materiellen Ursachen genügen, sondern sie muß darauf eingehen, weswegen jedes Einzelne seinem Wesen nach so gestaltet ist [4]).

---

[1]) De anim. 2, 1. §. 6 ibiq. Trendelenb.

[2]) De part. an. 1, 5.

[3]) De part. an. l. l. De anim. 2, 1. §. 8. Metaph. 7, 11. p. 151, 13. De gen. an. 2, 1.

[4]) In Bezug auf die Methode der Aristotelischen Naturwissenschaft ist oben schon darauf aufmerksam gemacht, wie Aristoteles stets von der Betrachtung des Allgemeinen zu der des Speciellen übergeht, wie er daher zuerst die allgemeinen Principien der Naturwissenschaft entwickelt und vermittelst des Begriffs der Bewegung als des wesentlichsten Princips der Natur zu der Gestaltung des materiellen Universums, zum Himmel, den Weltkörpern und den Elementen gelangt, wie er dann die allgemeinen Gesetze des Entstehens und Vergehens angiebt und diese darauf bestimmter nachweist in dem Gestaltungsproceß der anorganischen Natur oder in den meteorologischen Er-

Für die Erhaltung des Lebens sind nun zwei Glieder wesentlich nothwendig, das eine für die Aufnahme der Nahrung, das andere für die Verdauung und Absonderung; das erstere nimmt die obere Stelle ein als Theil des Kopfes [1]); dem anderen ist die untere Stelle angewiesen, da wo der Un-

---

scheinungen. Hierauf geht er näher ein in das Gebiet der belebten Naturwesen und betrachtet zunächst beschreibend (in den Büchern über die Thiergeschichte) alle Besonderheiten dieses Naturreiches nach Geschlechtern, Klassen und Species, indem er vornemlich bestrebt ist, die ganze Eigenthümlichkeit eines jeden Thieres zu geben nach seinen äußeren und inneren Lebensfunctionen, nach der Art seiner Begattung, nach seiner Lebensweise, seinem Charakter. Dann überschaut er das Ganze von einem objectiv teleologischen Standpunkt (in den Büchern über die Theile der Thiere), indem er nach der Darstellung aller Erscheinungen an jeder Gattung die Ursachen derselben vermittelst des Zweckbegriffs entwickelt. In diesem doppelten Verfahren, der bloß historisch beschreibenden Darstellung und der physiologischen Entwickelung, giebt sich theils der rein empirische Standpunkt, theils die wissenschaftliche Durchdringung des durch aufmerksame Beobachtung gewonnenen Materials zu erkennen, und Aristoteles erklärt sich über dieses doppelte Verfahren selbst näher in dem ersten Cap. des ersten Buches über die Theile der Thiere, indem dort für die Betrachtung jedes besonderen Gegenstandes die δύο τρόποι τῆς ἕξεως angegeben werden, nemlich die wissenschaftliche Erkenntniß (ἐπιστήμη) und die kritische Fähigkeit, wie sie jeder Gebildete besitzt, und welche über jeden Stoff sich erstrecken kann. Demnach kann man in Bezug auf die Naturbetrachtung zuerst die Erscheinungen an den Thieren und die einzelnen Glieder derselben angeben, alsdann die Ursachen, wie sie nach dem Zweckbegriff ihre Bestimmung erhalten, und endlich die Erzeugung der Thiere behandeln. Vergl. hist. an. 1, 6. g. E„ de part. an. 1, 1. p. 639. b. 8; p. 640. a. 14. und über die früheren Naturphilosophen ib. p. 640. b. 4. Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 480. Anm. und ebend. p. 271 sqq. und 335 sqq. Bei der Betrachtung der einzelnen Glieder geht Aristoteles vom menschlichen Körper aus. S. part. an. 2, 10.

[1]) De part. an. 2, 10; 3, 1 und 2, 3. Hist. an. 1, 1.

terleib (κοιλία) ausgebildet ist [1]). In der Mitte zwischen Kopf und Unterleib befindet sich das Herz, das vorzüglichste Organ der belebten Wesen, das Princip alles Lebens [2]). Es stellt dar eine Einheit des Gleichartigen und Ungleichartigen [3]); denn es ist nothwendig, daß ein Glied vorhanden ist, welches in sich das Princip des Empfindens, Bewegens und Ernährens enthält [4]). Insofern nun das Herz gleichartig ist, hat es Empfänglichkeit für alles Empfindbare und ist überhaupt das Princip aller Sinne [5]), und als ungleichartig ist es bewegend; es ist nemlich seiner Materie nach Fleisch, aber seiner Gestalt nach ungleichartig [6]). Als Princip der Bewegung ist es mit Sehnen (νεῦρα) versehen [7]), und als Princip der Ernährung gehen von demselben alle Adern aus; es hat das reinste Blut, das sowol an Menge als an Wärme ein bestimmtes Mittelmaaß hält [8]), denn das Princip der Bewegung muß am meisten ruhen und deshalb befindet es sich auch in der Mitte des Körpers [9]). Da sich nun in dem Herzen alle Thätigkeiten des thierischen Lebens vereinigt finden, so entsteht es von allen Gliedern zuerst und stirbt unter allen Gliedern zuletzt ab [10]). Unter den similären Theilen,

[1]) Hist. an. 1, 2.

[2]) De part. an. 4, 5; 3, 4; 2, 10.

[3]) De gener. an. 2, 4. p. 240. a. 18.

[4]) De part. an. 2, 1; 3, 3. p. 665. a. 10.

[5]) Vergl. de gener. an. 5, 2. p. 781. a. 20., de somn. et vig. c. 2. p. 456., und unten über die Sinne; auch Trendelenb. in Arist. de anim. p. 164 sqq.

[6]) De part. an. 2, 1. g. E.

[7]) De part. an. 3, 4. p. 666. b. 11. De gen. anim. 5, 7. Vergl. über νεῦρα Philippson l. l. p. 12 sqq.

[8]) De part. an. l. l. p. 667. a.

[9]) Vergl. de juvent. et senect. c. 3. und de mot. anim. c. 11.

[10]) De juvent. et senect. l. l. De part. an. 3, 4. De gen. an. 2, 6.

welche vom Herzen ihren Ursprung haben, entsteht zuerst das Blut, welches sich im Herzen erzeugt, bevor noch der ganze Körper ausgebildet ist [1]). Die aus der Nahrung bereitete Flüssigkeit strömt nemlich fortwährend dem Herzen zu und wird hier durch die natürliche, inwohnende Wärme in Blut verwandelt, daher auch durch diese eindringende Flüssigkeit das Herz anschwillt und die demselben eigenthümliche Bewegung, das Schlagen (ὁ σφυγμός), bewirkt wird, welches aus zwei Momenten besteht, aus der ἀναπήδησις, aus dem Zurückdrängen der zusammenziehenden Kälte, und aus der σφύξις, aus der durch die erwärmte Flüssigkeit entstehenden Erweiterung [2]). Das Herz ist daher die Quelle und das Princip des Blutes und somit auch der Adern (φλέβες), durch welche sich das Blut im ganzen Körper verbreitet [3]); in ihnen zeigt sich auch die pulsartige Bewegung, die vom Herzen ausgeht. Das Blut, welches sich in dem Herzen als seinem Quellpunkt befindet, ist nicht, wie bei den anderen Eingeweiden, vermittelst der Adern in demselben, sondern ist ursprünglich darin und kehrt dahin aus keinem Theil des Körpers wieder zurück [4]). Das Herz hat drei Kammern, Höhlen (κοιλίαι), wovon die größte oben auf der rechten Seite des Herzens liegt, die kleinste auf der linken, und in der Mitte eine, welche den beiden gemeinschaftlich ist. Von diesen Kammern hat die rechte das meiste und wärmste Blut, die linke das wenigste, das zugleich etwas kälter ist, dagegen die mittlere das reinste [5]).

---

[1]) Hist. an. 3, 19. p. 521. a. 9.

[2]) De respir. c. 20.

[3]) De part. an. 3, 4. De gen. an. 2, 4. p. 740. a. 22. Vergl. de part. an. 2, 9; hist. an. 3, 3. In der letzteren Stelle widerlegt Aristoteles zugleich die Ansicht derjenigen, welche den Ursprung des Blutes aus dem Kopfe ableiten.

[4]) Hist. an. 1, 17. p. 496. b. 7; 1, 19. p. 520. b. 13. Vergl. de gener. an. 2, 4.

[5]) De part. an. 3, 3. p. 666. b. 32. Hist. an. 1, 17; 3, 3.

Die rechte und die linke Kammer sind der beiden Aderstämme wegen, die aus denselben entspringen; nemlich aus der linken Herzkammer geht die Aorta (ἡ ἀορτή) [1]) hervor und aus der rechten die große Ader (ἡ μεγάλη φλέψ); diese verläuft in den vorderen Theil und ist deshalb vorzüglicher, als die Aorta, welche in die hintere Hälfte verläuft. Die große Ader ist haut- und fellartig und geht durch das Herz; dagegen ist die Aorta enger und sehnenartig, und geht vom Herzen aus [2]). Die Adern gehen aus größeren in immer kleinere über, weshalb das Blut keinen Ausgang hat, außer daß bei größerer Erwärmung eine Aussonderung des Blutes, der Schweiß, heraustritt. Von dem Herzen geht aber auch der Ursprung der Sehnen oder Bänder (νεῦρα) [3]) aus; denn das Herz hat in sich in der größten Höhle solche Sehnen, und die sogenannte Aorta ist eine sehnenartige Ader [4]). Was nun ferner das Eigenthümliche des Bluts anbetrifft, so befinden sich in demselben Fibern (ἶνες), durch welche dasselbe, sobald es aus dem Körper heraus ist, gerinnt. Es ist nemlich ein Theil des Bluts heller und wässriger, aber kälter, und gerinnt deshalb nicht; ein anderer aber erdig, indem das Flüssige verdunstet; die Fibern sind aber erdiger Natur [5]). Um nun die inwohnende Wärme bei den belebten Wesen, die Blut haben, abzukühlen, bedarf es eines Organs, wodurch diese Abkühlung bewirkt wird. Sie kommt von Außen, und geschieht entweder vermittelst der Luft oder des Wassers. Diejenigen, welche Luft einziehen, haben Lungen (πνεύμονες), und die anderen, welche

---

[1]) Ueber den Namen vergl. Philippson's ὕλη ἀνθρωπ. p. 28. not. 3.

[2]) De part. an. 3, 4. 5. Hist. an. 3, 2—4, wo die sämmtlichen Verzweigungen der Adern angegeben werden. Vergl. Philippson a. a. O. p. 28—32.

[3]) Vergl. Philippson a. a. O. p. 12 sqq.

[4]) Hist. an. 3, 5.

[5]) De part. an. 2, 4 und 3, 6.

Wasser einziehen, Kiemen (βράγχια)[1]). Die **Lunge** hat eine gleiche Stelle mit dem Herzen und umschließt dasselbe; sie steht, um das Ein- und Ausathmen zu bewirken, mit dem Munde in Verbindung durch die Luftröhre (ἀρτηρία), welche durch fellige, knorpelige und fiberartige Bänder mit dem Herzen verbunden ist[2]). Die Luftröhre endigt sich in dem Kehlkopf (λάρυγξ)[3]) und ist durch den Kehldeckel (ἐπιγλωττίς) geschützt, daß nichts Trockenes oder Feuchtes in die Luftröhre und in die Lunge eingelassen werde[4]). Indem sich nun die Wärme, das ernährende Princip, vermehrt, wird das Herz und somit auch die Brust erhoben; während sich so die Brust hebt, geht die äußere, kalte Luft ein, welche die Wärme abkühlt; sobald aber die Brust wieder sinkt, weicht die eingeathmete Luft wieder. Das Eingehen der Luft ist das Einathmen (ἀναπνοή), das Herausgehen derselben das Ausathmen (ἐκπνοή); dies geschieht ununterbrochen, so lange der thierische Körper lebt und eben diesen Theil bewegt[5]). Wenn nun das Athemholen seinem nothwendigen und unentbehrlichen Zweck nach zur Abkühlung der inneren Wärme bestimmt ist, so dient es doch auch noch zu einem edleren Gebrauch (πρὸς τὸ εὖ), nemlich zur Erzeugung der Stimme, welche entsteht, indem die eingeathmete Luft von der in den Respirationswerkzeugen statt findenden Bewegung an die Luftröhre zurückgeschlagen wird; daher die Stimme Ton von Beseeltem ist und den belebten Wesen eigenthümlich und zwar den Bluthabenden. Sie wird selbstthätig erzeugt und unterscheidet sich dadurch

[1]) De part. an. 2, 15. De respir. c. 10.

[2]) Hist. an. 1, 16.

[3]) Vergl. über λάρυγξ, φάρυγξ und ἀρτηρία Trendelenb. in Arist. de an. p. 392 sqq.

[4]) Hist. an. 1, 11. g. E. und 1, 13. De respir. c. 11. De part. an. 3, 3.

[5]) De respir. c. 21.

von jedem anderen unwillkürlichen Ton (*ψόφος*), wie vom Husten [1]). Die Lunge selbst ist zwiefach getheilt und schwammig; sie hat nächst dem Herzen das meiste Blut, aber nicht, wie dieses, ursprünglich, sondern vermittelst der Adern. Mit dem Herzen steht sie vermittelst zweier Kanäle (*πόροι*) in Verbindung, wovon der eine aus der rechten, der andere aus der linken Herzkammer hervorgeht, welche auf gleiche Weise, wie die Luftröhre, von Aederchen durchzogen werden, und den Bronchialvenen (*σύριγγες*) [2]) durch die ganze Lunge hindurch folgen. Durch diese Verbindung wird die von der Lunge aufgenommene Luft dem Herzen zugeführt [3]). Es ist nun von den übrigen Eingeweiden das Herz und die Lunge durch das Septum (*διάζωμα, ὑπόζωμα, φρένες*) [4]) geschieden. Der mittlere Theil dieses Septum ist dünn und hautartig, durch welchen sich die Adern hindurchziehen [5]). Diese Trennung aber zwischen der Brusthöhle und dem Unterleib findet statt, damit das Herz, das Princip der empfindenden Seele, ungestört bleibe und nicht sogleich berührt werde von der Ausdünstung der Speise und von der Menge der von Außen hinzugekommenen Wärme [6]). Unter dem Septum liegt der Magen (*κοιλία*) [7]), in welchen vermittelst der Speiseröhre (*οἰσοφάγος*) [8]) die Speise eingeht. Die Gegend um den Bauch ist ohne alle Knochen, damit diese nicht das Aufschwellen desselben hindern, das nothwendig erfolgt von den aufgenommenen Speisen, und auch damit sie bei den Frauen nicht das

[1]) De an. 2, 8. De part. an. 3, 3. Hist. an. 1, 12; 4, 9 und de audib. p. 300. a. 20.

[2]) De respir. c. 21. Vergl. Philipps. a. a. O. p. 52. n. 1.

[3]) Hist. an. 1, 17; 3, 13.

[4]) Vergl. Philipps. a. a. O. p. 40. n. 1.

[5]) Hist. an. 1, 17.

[6]) De part. an. 3, 10.

[7]) Vergl. über *κοιλία* Philipps. p. 36. n. 2.

[8]) De part. an. 3, 3.

Wachsthum des Fötus stören [1]). An den Magen schließen sich die Gedärme (τὰ ἔντερα), welche zum Empfangen und Kochen der Speisen und zum Aufenthalte der Excremente bestimmt sind [2]). In der Mitte derselben befindet sich vorzüglich der Leerdarm (νῆστις), in welchem die vom Magen aufgenommene Speise durch Verdauung verwandelt wird [3]). Um die Gedärme zieht sich die Netzhaut (τὸ ἐπίπλοον), welche von dem mittleren Theil des Magens ausgeht. Sie ist eine fettige Haut und dient vermöge der ihr durch die Fettigkeit eigenthümlichen Wärme zur leichteren Kochung der Speisen (πρὸς τὴν εὐπεψίαν τῆς τροφῆς) [4]). Ferner zieht sich oberhalb der Gedärme das Gekröse (μεσέντερον) hin, eine breite und fette Haut, die sich erstreckt bis nach der Aorta und der großen Ader, von wo viele Adern nach den Gedärmen ausgehen. Das Gekröse ist daher voll kleiner Adern, welche, wie die Wurzeln am Stamm, zum Uebertragen der Nahrung

---

[1]) De part. an. 2, 9. Hist. an. 3, 7.

[2]) De part. an. 3, 14.

[3]) De part. an. 3, 14. g. E. Vergl. Philipps. a. a. O. p. 37 sq.

[4]) De part. an. 4, 3.i Hst. an. 1, 16. g. E. u. 3, 14. Wichtig für den Begriff der Verdauung ist meteor. 4, 1. 2. 3., wo die Wirksamkeit des Warmen und Kalten nicht bloß als die Ursache der Erzeugung angegeben, sondern auch speciell in den besonderen Gegenständen nachgewiesen wird. Die Wirksamkeit des Warmen ist die Kochung (πέψις), die des Kalten die Nicht-Kochung (ἀπεψία). Die Kochung ist eine Vollendung, welche bewirkt wird von der dem Objecte natürlichen und inwohnenden Wärme, indem diese die entgegengesetzten passiven Eigenschaften, das Feuchte und Trockene, beherrscht. Die Nicht-Kochung ist ein Unvollendetbleiben, indem die passiven Eigenschaften aus Mangel an eigenthümlicher Wärme vorherrschen. Es giebt drei Arten der Kochung: das Reifen (πέπανσις), das Sieden (ἕψησις), das Braten (ὄπτησις). Diesen drei Arten sind entsprechend die drei Arten der Nicht-Kochung: das Rohseyn (ὠμότης), das Nichtsieden (μόλυνσις), das Nichtbraten (στάτευσις).

aus dem Darmkanal in die Adern dienen [1]). Ein vorzügliches Organ nun für die Ernährung ist die Leber (τὸ ἧπαρ), welche auf der rechten Seite des Unterleibes liegt. Sie steht nicht mit der Aorta, sondern mit der großen Ader in Verbindung, von wo durch die sogenannte Pfortader (αἱ καλούμεναι πύλαι τοῦ ἥπατος) das Blut in die Leber geht [2]). Sie ist nächst dem Herzen am meisten mit Blut erfüllt, und besteht aus zwei Theilen, von welchen der größere rechtshin liegt, der kleinere linkshin [3]). Sie trägt durch ihre Wärme viel bei zur Verdauung der Speisen, zu der gehörigen Temperatur des Körpers und zur Gesundheit [4]). Die Galle (χολή), welche theils in der Leber, theils in den Därmen sich befindet, ist nur ein Excrement aus dem Blute zur Reinigung desselben, und wird nicht bei allen Thieren gefunden, je nachdem bei ihnen die Leber und das Blut in einem gesunden Zustande ist und der Reinigung nicht bedarf [5]). Ferner die Milz (σπλήν), welche der Leber gegenüber auf der linken Seite liegt, ist schmal und lang, und steht ebenfalls mit der großen Ader in Verbindung. Sie befördert durch ihre Wärme die Verdauung, zieht die überflüssigen Feuchtigkeiten aus dem Magen und kocht sie [6]). Unterhalb der Leber und der Milz liegen die Nieren (νεφροί) [7]), von welchen die auf der rechten Seite höher liegt, als die linke, daher sie von der Leber berührt wird. Ueberhaupt strebt das, was sich auf der rechten Seite befindet, nach einer höheren Lage, weil von dieser Seite die Bewegung ausgeht. Die Nieren sind fett, jedoch ist ihr Körper fest und um denselben hat sich das Fett

---

1) De part. an. 4, 4. Hist. an. 1, 16. 17.
2) Hist. an. 1, 17. De part. an. 3, 4.
3) De part. an. 3, 7.
4) Ib. 3, 12.
5) Ib. 4, 2.
6) Ib. 3, 4. 7. 12. Hist. an. 1, 16. De gener. an. 4, 4.
7) De part. an. 3, 9. Hist. an. 1, 17; 2. 16; 3, 17.

gelagert. Die rechte Niere ist weniger fett, als die linke, weil eben die Natur der rechten Seite trockener und beweglicher ist. In beide Nieren führen Kanäle aus der großen Ader und der Aorta, welche auf den festen Kern der Nieren verwandt werden und nicht eindringen in die Höhlen, welche sich in den Nieren befinden. Diese Höhlen sind vielmehr dazu bestimmt, um das flüssige Excrement des Bluts aus den Adern aufzunehmen; und aus denselben führen Wege in die Blase (κύστις) [1]), um diese Flüssigkeit abzusondern. Die Blase ist verbunden mit den Kanälen, die aus den Nieren nach dem Hals (καυλόν) der Blase führen, der sich in die Harnröhre (οὐρήθρα) endigt. Sie ist fast ganz mit zarten und fiberartigen Häuten umgeben und bei dem Menschen sehr groß. Die Blase ist nur denen gegeben, die eine Lunge haben, weil diese durstiger sind, weßhalb ein reichlicheres Excrement zusammengezogen werden muß [2]). — Für die Erhaltung des Körpers ist nun die Blutbereitung der hauptsächlichste Zweck der in dem Verdauungsprocesse thätigen Organe. Nachdem die Verdauung, welche das Brauchbare von dem Unbrauchbaren ausscheidet [3]), beendigt ist, erzeugt sich das Blut, welches das zuletzt sich ergebende Nahrungsmittel des Körpers ist [4]). Diese Blutbereitung ist abhängig von den Speisen. So oft Speise genommen wird, vermehrt sich das Blut; so oft nicht, entsteht ein Mangel desselben. Gute Nahrungsmittel geben ein reines, verdorbene Speisen ein schlechtes Blut. Das Mesenterium dient besonders zur Uebertragung der Nahrung in die Adern [5]). Es bildet daher das Blut die materielle Grund-

[1]) Hist. an. 1, 17. g. E.; 3, 15.
[2]) De part. an. 3, 8.
[3]) De gener. an. 4, 6.
[4]) De part. an. 2, 3. De gener. an. 1, 19. und de somn. et vig. c. 3.
[5]) De part. an. 4. 1. Vergl. oben p. 104.

lage für den Körper [1]). Was nun die Umwandlungen des Bluts betrifft, so ist die erste, welche sich ergiebt, das **Fett**, welches entweder flüssiges (πιμελή) oder stehendes Fett (στέαρ, Talg) ist [2]). Das stehende Fett ist denjenigen Thieren eigen, welche oben und unten keine Vorderzähne haben (τὰ μὴ ἀμφόδοντα — die Wiederkäuer), aber gehörnt sind; dagegen flüssiges Fett denjenigen Thieren eigen ist, die oben und unten mit Vorderzähnen versehen sind und keine Hörner haben. Das Fett ist das durch den Ernährungsproceß verarbeitete Blut, das nicht zu Fleisch verwandt ist. Der Ueberschuß ferner von dem Nahrungsstoff, der sich auf Rückgrat und Knochen vertheilt, ist das **Mark** (μυελός) [3]), eine andere Umwandlung des Bluts. Die dritte Umwandlung ist das **Fleisch** (ἡ σάρξ) [4]), das Weiche, Warme und Feuchte zwischen der Haut und dem Knochen, das sich bildet aus dem Nahrungsstoffe der Adern, indem derselbe sich durch die Kälte verdichtet [5]). Es ist mit dünnen, fiberartigen Bändern (λεπτοῖς καὶ ἰνώδεσι δεσμοῖς) an die Knochen befestigt [6]). Es kann nach allen Richtungen hin zerschnitten werden, und nicht, wie es bei den Sehnen und Adern der Fall ist, bloß in die Länge. Sobald die Thiere abmagern, weicht das Fleisch und es treten die Adern und Fibern hervor; erhalten sie aber reichlichere Nahrung, so entsteht an der Stelle des Fleisches Fett. Die fleischigeren Thiere haben kleinere Adern, rotheres Blut, und die Eingeweide nebst dem Magen sind klein; umgekehrt ist es bei denen, die weniger Fleisch haben [7]). Als der Leib der Thiere ist nun das Fleisch das Princip und der hauptsächliche

[1]) De gen. an. 3, 1: τὸ δ' αἷμα — ἐστὶν ὕλη τοῖς σώμασιν.
[2]) Hist. an. 3, 17. De gen. an. 1, 8. De part. an. 2, 5; 3, 9.
[3]) De part. an. 2, 6 und 7. Hist. an. 3, 20.
[4]) De part. an. 2, 8. Hist. an. 3, 16.
[5]) De gener. an. 2, 6.
[6]) De part. an. 2, 9.
[7]) Hist. an. 3, 16.

Theil des Körpers, um dessen willen alle übrigen geschaffen sind, was auch zugleich daraus erhellt, daß das Fleisch das Medium der Empfindung ist und das Thier als solches eben durch die Empfindung seine nähere Bestimmung erhält [1]. Daher wird mit der Berührung des Fleisches die Empfindung erregt, obgleich das empfindende Sinnorgan unterhalb der das Fleisch umkleidenden Haut liegt, welche, zwar selbst unempfindlich, die Empfindung bei der körperlichen Berührung nicht hindert [2]. Die Haut (δέρμα) [3], welche die äußerste Oberfläche des fleischigen Körpers bedeckt, ist eine schleimartige, zähe Flüssigkeit (γλισχρότης μυξώδης), die sich durch die äußere Einwirkung der Luft nach und nach verdichtet hat. An sich ist sie ohne Empfindung, wenn sie durchschnitten wird, besonders am Kopf, weil hier zwischen derselben und dem Knochen kein Fleisch ist. Sie hängt in sich stetig zusammen, hat nur dort kleine Zwischenräume, wo die natürlichen Ausgänge (οἱ κατὰ φύσιν πόροι) die überflüssigen Feuchtigkeiten herauslassen, daher die bluthabenden Thiere alle mit einer Haut bedeckt sind.

Wie nun das Werkzeug der Empfindung sich in dem weichsten Theil des Körpers befindet, so sind die harten und festen Theile des Körpers, die Knochen, zum Werkzeug der Bewegung bestimmt. Der Ursprung derselben geht ebenso unmittelbar vom Rückgrat (ῥάχις) aus, wie die Adern vom Herzen [4], und hängen ebenso auch, von einem Ursprunge herlaufend, unter sich zusammen. So wenig eine Ader für sich besteht, ebenso wenig ein einzelner Knochen. Die gesonderte Ader würde das Blut entfernt halten vom Sitze der Wärme, so daß das Blut nicht im flüssigen Zustande bliebe. Ebenso würde auch der einzelne Knochen nicht seiner Function genü-

[1]) De part. an. 2, 8.
[2]) De anim. 2, 11. §. 9. ed. Trendel. und hist. an. 1, 3 u. 4.
[3]) Hist. an. 3, 11.
[4]) De part. an. 2, 9. Hist. an. 3, 7.

gen, nemlich zu beugen und aufrecht zu erhalten. Der Rückgrat bildet eine aus einzelnen Wirbeln (σφόνδυλοι) bestehende Wirbelsäule [1]), welche vom Kopf bis an die Hüften reicht; oben ist mit den äußersten Wirbeln die Hirnschaale verbunden. Alle Wirbel sind löcherig und durch sie zieht sich das **Rückenmark** (ὁ ῥαχίτης), welches ganz verschieden ist von dem Knochenmark (μυελός). Dieses ist talg- und fettartig und dient zur Ernährung des Knochens, jenes ist zäh und sehnenartig (γλίσχρος καὶ νευρώδης), damit es sich ausdehnen und gleichmäßig über die ganze Rückenwirbelsäule vertheilen könne [2]). Der Rückgrat bestimmt die Länge und gerade Haltung der Thiere [3]). Da sich aber der Körper bei der Bewegung des Thieres beugen muß, so ist die Bewegung theils eine einige wegen des stetigen Zusammenhanges, theils verschiedenartig wegen der Theilung der Rückenwirbel. Mit denselben hangen nun die Knochen der Gliedmaßen (κῶλα) zusammen, welche durch Bänder (νεῦρα) verbunden werden, und an ihren äußersten Enden in einander greifen, indem entweder der eine hohl, der andere rund ist, oder indem beide hohl sind und die Verbindung durch ein dazwischenliegendes Sprungbein (ἀστράγαλος) gleichsam charnierartig ist [4]); es sind auch Knorpeln in die Gelenke gelegt, wie Kissen, damit die Knochen sich nicht an einander reiben [5]). Die Knochen sind von Natur trocken und zerbrechlich, und nehmen bei dem Wachsthum der Thiere zu durch die physische Nahrung [6]). Sie sind mit einer Haut

---

[1]) Hist. an. 1. 1.

[2]) De part. an. 2, 6.

[3]) Ib. 2, 9.

[4]) Ib. l. l.: τοῦ μὲν ὄντος κοίλου τοῦ δὲ περιφεροῦς, ἢ καὶ ἀμφοτέρων κοίλων, ἐν μέσῳ δὲ περιειληφότων, οἷον γόμφον, ἀστράγαλον.

[5]) Ib. l. l.: χονδρώδη δὲ μόρια μεταξὺ τῶν καμψεών εἰσιν, οἷον στοιβή, πρὸς τὸ ἄλληλα μὴ τρίβειν.

[6]) De gen. anim. 2, 6.

(*ὑμήν*) umgeben, welche zu ihrer Erhaltung dient [1]). Mit dem Rückenmark in Verbindung steht nun das Gehirn (*ἐγκέφαλος*) [2]). Es liegt unter dem Hirnschädel und zwar unter dem vorderen Theil desselben (*ὑπὸ τὸ βρέγμα*) [3]). Es ist von zwei Häuten eingeschlossen [4]), von einer stärkeren um den Knochen und von einer minder starken um das Gehirn selbst, welche letztere auch speciell die Hirnhaut (*μήνιγξ*) [5]) genannt wird. Das Gehirn besteht aus zwei Theilen, indem mit dem Gehirn nach unten hin das kleine Gehirn (*παρεγκεφαλίς*) verbunden ist, das sich anders anfühlt und anders aussieht. Das Gehirn ist blutlos und hat in sich keine Adern. In der Mitte desselben befindet sich eine kleine Vertiefung (*κοῖλόν τι μικρόν*). Seiner Natur nach ist es kalt und ganz verschieden von dem Mark; denn während dieses warm ist, ist das Gehirn unter allem das kälteste [6]). Es bildet den Gegensatz zum Herzen, wo die größte Wärme ist, und es entsteht gleich nach dem Herzen [7]). Damit es nur einiger Wärme theilhaftig werde, führen Adern zu der Hirnhaut [8]) sowol aus der großen Ader, als auch aus der Aorta. Damit aber nicht eine zu große Wärme nachtheilig einwirke, sind es nicht einige große Adern, sondern viele kleine und zarte, die das reinste Blut zuführen. Wegen der dem Gehirn eigenthümlichen Kälte kann es in keiner Verbindung mit den Sinnen stehen, denn die Wärme ist wesentlich nothwendig zu den Thätigkeiten sowol der ernährenden, als auch der empfindenden

---

[1]) Hist. an. 3, 13. Vergl. de part. an. 3, 10.
[2]) De part. an. 2, 7.
[3]) Hist. an. 1, 7.
[4]) Ib. 1, 16.
[5]) Vergl. über dies Wort Philippson a. a. O. p. 7. n. 1.
[6]) De part. an. 1. 1.
[7]) De gen. an. 2, 6.
[8]) De part. an. l. l. Hist. an. 3, 3. g. E.

Seele [1]). Die Hauptbestimmung des Gehirns besteht vielmehr darin, die Wärme des Herzens zu mildern und dadurch überhaupt ein gewisses Ebenmaaß in den Lebensfunctionen zu erzeugen. Es pflegt sich nemlich die Natur gegen das Uebermaaß des Einzelnen durch Hinzufügung des Gegentheils zu helfen, und den Ueberschuß des Einen durch das Andere auszugleichen (ἀνισάζειν) [2]). Es befindet sich daher auch das Gehirn in entgegengesetzter Richtung vom Herzen [3]) und hat seinen Sitz im Kopf, der fleischlos ist, um auch hierdurch der Thätigkeit des Gehirns, die Wärme zu mäßigen, noch mehr zu entsprechen. Daher haben auch die genaueren Sinneswerkzeuge des Gehörs und Gesichts ihrer Natur gemäß am Kopfe ihre Stelle erhalten [4]). Denn das Gehirn ist feucht und kalt und das Gesicht entsprechend der Natur des Wassers. Es führen nemlich drei Kanäle (πόροι) [5]) von dem Auge nach dem Gehirn, wovon der größte und der mittlere nach dem kleinen Gehirne führt, der kleinste aber nach dem Gehirne selbst, dieser ist zugleich der Nase am nächsten. Die größten Kanäle laufen einander parallel und treffen nicht zusammen, die mittleren aber vereinigen sich in einem Punkt, dagegen die kleinsten am weitesten von einander entfernt sind und nicht zusammen kommen. Diese Kanäle führen in die Adern, welche um das Gehirn sind [6]). Es erstrecken sich daher die Augen nach dem Gehirn und jedes liegt über einer kleinen Ader [7]).

---

[1]) De part. an. 2, 10.

[2]) Ib. 2, 7.

[3]) Ib. 4, 10.

[4]) Ib. 2, 10.

[5]) Hist. an. 1, 16. Vergl. über πόροι Trendelenb. in Arist. de an. p. 162 sq., p. 396., und besonders Philippson a. a. O. p. 15 sqq., der die Ansichten derjenigen widerlegt, die unter πόροι Nerven verstehen.

[6]) De part. an. 2, 10.

[7]) Hist. an. 1, 11. Vergl. Philippson a. a. O. p. 17 sq.

Durch diese Kanäle nun, die sich von den Augen nach der Hirnhaut hinziehen, wird von der Feuchtigkeit des Gehirns der reinste Theil abgesondert [1]). Wie nun von den Augen Kanäle nach der Hirnhaut führen, ebenso von den Ohren nach dem Hinterkopf [2]). Es steht nemlich das Gehör, welches der Luft entsprechend ist, mit der leeren Höhlung des Hinterkopfes in Verbindung, die mit Luft erfüllt ist; es hat keinen Kanal, der nach dem Gehirn ginge [3]), sondern einer zieht sich nach dem Gaumen hin, von dem Gehirn aber führt eine Ader nach jedem der beiden Ohren. In der Mitte zwischen den Sinneswerkzeugen des Gehörs und Gesichts liegt das des Geruchs, welches ebenfalls seine Stelle in der Nähe des Gehirns erhalten hat. Denn der Geruch [4]) gehört dem Trockenen an, ist eine rauchartige Ausdünstung und entspricht folglich dem Feuer. Es wird daher hierdurch die kalte Substanz des Gehirns erwärmt, zumal da das Blut, welches in kleinen Adern zwar zart und rein sich um das Gehirn befindet, leicht erkaltet, wodurch krankhafte Schleimabsonderungen entstehen [5]). Daher trägt der Geruch zur Erhaltung der Gesundheit bei. Das Medium des Geruchs ist die Luft oder das Wasser. Die Geruchs- und Gehörs-Kanäle berühren die äußere Luft, sie selbst haben von Natur Pneuma in sich, und vom Herzen ausgehend, reichen sie bis zu den kleinen Adern um das Gehirn herum [6]).

Es ist nun der Kopf, außerdem daß ein Theil desselben zur Aufnahme der Speise dient, besonders des Gehirns wegen da und es müssen daher alle bluthabenden Thiere dies Glied

[1]) De gen. an. 2, 6. p. 744. a. 8.
[2]) De part. an. 2, 10.
[3]) Hist. an. 1, 11.
[4]) De an. 2, 9 fin. De sens. c. 2. g. E.
[5]) De sens. c. 5. 6.
[6]) De gen. an. 2, 6. p. 744. a.

besitzen und zwar an der dem Herzen gegenüber gelegenen Stelle [1]). Er nimmt den obersten Platz unter den äußeren Gliedern des Körpers ein [2]) und an ihm finden auch die genaueren Sinneswerkzeuge wegen deren besonderen Beziehung auf das Gehirn ihre Stelle [3]). Auf den Kopf folgt von den äußeren Gliedern der Hals (αὐχήν), der Rumpf (θώραξ) und ferner an den beiden Seiten und nach unten hin befinden sich die beiden Arme (βραχίονες) und die beiden Beine (σκέλη) [4]). Die Haupttheile des Kopfes sind die Hirnschaale (κρανίον) und das Gesicht (πρόσωπον). Die Hirnschaale ist der mit Haaren besetzte Theil, und unterscheidet sich in Vorderkopf (βρέγμα) und Hinterkopf (ἰνίον); in der Mitte von beiden ist der Scheitel (κορυφή). Die Hirnschaale scheint aus einem einzigen Stücke zu seyn, wie es auch beim Hunde wirklich der Fall ist; dagegen ist er beim Menschen zusammengesetzt und zwar durch eine sägeförmige Verbindung, welche Naht (ῥαφή) genannt wird, und es besteht der Kopf aus sechs Knochen, wenn die Knochen der Schläfe und der Stirn hinzugerechnet werden [5]). Unterhalb des Vorderkopfs liegt das Gesicht, wie es bloß bei den Menschen genannt wird, dessen oberster Theil die Stirn (μέτωπον) heißt, an deren Ende auf beiden Seiten zwischen Auge, Ohr und Scheitel die Schläfe (κρόταφοι) liegen. Unterhalb an der

---

[1]) De part. an. 4, 10.

[2]) Hist. an. 1, 15.

[3]) De part. an. 2, 10.

[4]) Hist. an. 1, 7. Die letzteren Glieder, welche besonders zur freiwilligen Bewegung dienen, nennt Aristoteles vorzugsweise κῶλα. Vergl. hist. an. 1, 15, de part. an. 4, 13. In den letzteren Stellen wird von den Fischen gesagt, daß sie nicht hätten κῶλα ἀπηρτημένα. Sie sind nicht nothwendig zum Leben und können daher abgenommen werden, ohne daß das Leben vernichtet wird. S. de part. an. 3, 4. Vergl. noch de part. an. 4, 10.

[5]) Hist. an. 3, 7.

Stirn befinden sich die beiden Augenbrauen (ὀφρύες) [1]) da, wo die Knochen aneinandergefügt sind [2]). Sie dienen wie ein Wetterdach (οἷον ἀπογεισσωμα) zur Abwehrung der von der Stirn herabfließenden Feuchtigkeiten. Unter den Augenbrauen liegen die beiden Augen, welche eingeschlossen sind in den Augenliedern (βλέφαρα), dem oberen und unteren, durch deren unwillkürliche Bewegung [3]) die von oben kommende Flüssigkeit abgewehrt und besonders das Feuchte der Augen erhalten wird. Die Augenlieder bestehen aus einer Haut, die fleischlos ist, daher sie, wenn sie durchschnitten wird, nicht zusammenwächst [4]). Dem oberen und unteren Augenliede gemeinschaftlich sind die Augenwinkel (κανθοί), zwei nach der Nase, zwei nach den Schläfen hin [5]). Die Augenlieder selbst sind mit Wimpern (βλεφαρίδες) [6]) besetzt, die wie ein Wall (οἷον τὰ χαρακώματα — πρὸ τῶν ἐρυμάτων) das Hereinfallende abwehren. Sie liegen an den äußersten Grenzen der Adern; denn wo die Haut sich endigt, da hören auch die Adern auf und es entstehen eben hier die Wimpern durch einen nothwendigen Naturproceß [7]), indem die ausdampfende Feuchtigkeit sich zu einem festen Körper verdichtet. Was nun das Auge selbst betrifft, so heißt der innere Theil desselben, der aus einer Feuchtigkeit besteht, Pupille (κόρη), das Sehorgan [8]), welche mit einer zarten Haut bedeckt ist [9]). Was die Pupille zunächst umgiebt, wird das

---

[1]) Hist. an. 1, 9.
[2]) De part. an. 2, 15.
[3]) Ib. 2, 13.
[4]) Vergl. hist. an. 3, 11.
[5]) Hist. an. 1, 9.
[6]) De part. an. 2, 15.
[7]) Vergl. unten.
[8]) Hist. an. 1, 9.
[9]) De part. an. 2, 13: λεπτὸν δέρμα τὸ περὶ τὴν κόρην. Vergl. de gen. an. 5, 2. p. 781. a. 20., wo diese Haut μῆνιγξ genannt wird.

Schwarze (*τὸ μέλαν*) genannt, auf dessen beiden Seiten sich das Weiße (*τὸ λευκόν*) befindet. Dies hat bei Allen dieselbe Farbe [1]), während das Schwarze sich verändert, besonders bei den Menschen; denn einige haben schwarze Augen, andere blaugrüne (*τὸ γλαυκόν*), andere graue (*τὸ χαροπόν*) und noch andere sind ziegenäugig (*τὸ αἰγωπόν*). Die Ursache dieser Verschiedenheit [2]) liegt in der Natur des Auges, welche dem Wasser entsprechend ist. Diejenigen Augen, welche viel Flüssigkeit enthalten, sind schwarz, weil die Masse von Flüssigkeit nicht durchsichtig genug ist. Diejenigen, welche weniger Flüssigkeit haben, sind blaugrün, was sich auch beim Meere wahrnehmen läßt; der durchsichtige Theil desselben erscheint blaugrün, der weniger durchsichtige wasserfarbig, und das, was wegen der Tiefe nicht genau zu unterscheiden ist, schwarz und dunkelblau. Die blaugrünen Augen sehen schärfer bei Tage, die schwarzen bei Nacht, denn die blaugrünen Augen werden wegen ihrer geringeren Feuchtigkeit leichter vom Lichte und dem Sehbaren afficirt, insofern sie selbst feucht und durchsichtig sind. Auch die Augenkrankheiten zeigen das Eigenthümliche von den blaugrünen und den schwarzen Augen: bei jenen entsteht der Staar (*γλαύκωμα*), die Trockenheit der Augen, gewöhnlich im Greisenalter; bei den schwarzen Augen die Blödsichtigkeit (*νυκταλώπηξ*) wegen Ueberfluß an Feuchtigkeit. Dies Uebel zeigt sich gewöhnlich bei Jüngeren, denn mit zunehmendem Alter entsteht eine immer größere Trockenheit im ganzen Körper. Das beste Gesicht ist das, welches zwischen zu vieler und zu geringer Feuchtigkeit das rechte Maaß hält. Das Auge hat allein vor den übrigen Sinneswerkzeugen einen eigenthümlichen Körper, welcher feucht und kalt ist, indem von der Feuchtigkeit des Gehirns der reinste Theil abgesondert und

---

[1]) Hist. an. 1, 10. Das Weiße wird auch *κυκλώπιον* genannt ib. 4, 8.

[2]) De gen. an. 5, 1. p. 779. b. Vergl. de sens. c. 2. p. 433. a.

durch besondere Kanäle den Augen zugeführt wird [1]). Mit den Augen liegen ebenfalls an der Peripherie des Kopfes die Ohren und zwar nehmen sie auf der Seite die Mitte ein [2]). Das Ohr ist derjenige Theil des Kopfes, mit dem man nicht athmet, sondern hört und zwar nicht allein in gerader Richtung, sondern von allen Seiten her. Der eine Theil des äußeren Ohres ist ohne Namen; der untere Theil wird Ohrläppchen (λόβος) genannt. Das Ganze besteht aus Knorpeln und Fleisch und ist mit einer sehr zarten Haut bedeckt [3]). Ihrem Aeußeren nach sind die Ohren entweder glatt oder mit Haaren besetzt, oder stehen zwischen beidem in der Mitte; letztere sind zum Hören am geeignetsten. Sie sind ferner entweder groß oder klein, oder haben ein Mittelmaaß, und stehen endlich entweder gar sehr aufrecht oder gar nicht, oder halten auch hier das Mittelmaaß. Der Mensch allein bewegt das Ohr nicht. Im Inneren des Ohres befinden sich nun schneckenartig gewundene Gänge (οἷον στρόμβοι) [4]) und ganz am Ende liegt ein Knochen, der dem Ohr ähnlich ist, wo der Schall wie in das letzte Gefäß eindringt. Von dort führt ein Kanal nach dem Gaumen und nach dem Hinterkopf [5]), welcher leer und mit Luft erfüllt ist. Dem Ohr ist von Natur eingepflanzt das Leere oder die Luft [6]), wodurch der Schall zu dem Sinn fortgepflanzt und vom Gehör aufgenommen wird. Diese in dem Ohr eingeschlossene Luft bewirkt, daß man bloß mit dem Ohr und nicht mit einem anderen Theil des Körpers hört. Sie ist hineingebaut in die Ohren (ἐν τοῖς ὠσὶν ἐγκατῳκοδόμηται), damit sie, ungestört von den

[1]) De gen. an. 2, 6. p. 744.
[2]) De part. an. 2, 10. Hist. an. 1, 11 und 15. g. E.
[3]) Vergl. probl. 32, 12.
[4]) Vergl. de an. 2, 8., wo diese Gänge ἕλικες genannt werden und dazu dienen, daß nichts in das Ohr eindringe.
[5]) Vergl. oben p. 112.
[6]) Vergl. de an. 2, 8. und daselbst Trendelenb. p. 383 sqq.

übrigen zerstiebenden Luftschwingungen, um so mehr offen stehe zur Aufnahme der Bewegung des Schalls und deutlich empfinde alle Unterschiede der Bewegung. Der Gehörskanal steht auch mit der Luftröhre und mit der Lunge in Verbindung [1], und endigt in diesem Respirationsorgan [2], daher auch die Gähnenden und Ausathmenden weniger hören, als die Einathmenden, weil alsdann die Membrane (μῆνιγξ, auch ὑμήν), durch welche wir hören [3], angeschwellt wird, indem nemlich die Luft, welche wie in den Mund so auch in die Ohren eindringt, die Gehörs-Membrane verschiebt und den Eingang des Schalls hindert. Ferner ist nun derjenige Theil des Gesichts, der einen Kanal für das Athmen bildet, die Nase (ῥίς) [4], denn vermittelst derselben athmet man ein und aus, und durch diese geschieht das Niesen, das Herausgehen des zusammengedrängten Pneuma, welches allein unter den Ausathmungen für eine heilige Vorbedeutung gilt [5]. Zugleich erstreckt sich aber das Aus- und Einathmen in die Brust, und es ist unmöglich, allein durch die Nasenlöcher (ταῖς μυκτῆρσιν) zu athmen, weil das Aus- und Einathmen von der Brust aus durch die Gurgel geht, und nicht von irgend einem Theil des Kopfs. Das Riechen (ὄσφρησις) [6]. nun geschieht durch die Nase, und sie ist die Empfindung des Riechbaren (ὀσμή). Sie ist beweglich und durch eine knorplige Scheidewand (διάφραγμα) in zwei Theile getheilt (διχότομος), welche leere Kanäle (ὀχετεύματα) bilden. In die Mitte nun zwischen Augen und Ohren versetzte die Natur die Nase, weil das Respirationsorgan in der Mitte und vorn liegt,

[1]) Probl. 32, 6.
[2]) De gen. an. 5, 2.
[3]) Vergl. probl. 32, 13; 11, 29 und 44. und Philippson a. a. O. p. 232.
[4]) Hist. an. 1, 11. Vergl. de part. an. 2, 10 und 15.
[5]) Vergl. probl. 33, 7.
[6]) Vergl. oben p. 112.

und bildete sie perpendiculär wie nach der Schnur; zwiefach getheilt ist sie, wie Augen und Ohren, wegen der zwiefachen Theilung des Körpers nach Rechts und Links hin. Ferner sind ein Theil des Gesichts die Kinnbacken (σιαγόνες) [1]), von welchen der vordere Theil Kinn (γένειον), der hintere Kinnlade (γένυς) genannt wird. Die untere Kinnlade bewegen alle Thiere mit Ausnahme des Krokodils, welches nur die obere bewegt. Innerhalb der Kinnbacken und Lippen befindet sich der Mund (στόμα) [2]), welcher dient sowol zur Aufnahme und leichteren Verdauung der Speise [3]), als zum Athmen und zum Sprechen [4]). Gemeinsam ist er allen Thieren zur Aufnahme der Speise; doch die Natur gebraucht solche allen gemeinsame Glieder noch zu anderen eigenthümlichen Verrichtungen, die sie dann in einem Gliede vereinigt und dasselbe nach Art der Verrichtung verschieden gestaltet. So ist der Mund bei denjenigen, welche ihn für die Speise und zum Athmen und Sprechen gebrauchen, enger zuschließend, dagegen bei denen, die ihn zur Abwehr gebrauchen, zumal wenn sie mit scharfen Zähnen versehen sind, weiter aufgesperrt [5]). Theile des Mundes sind die Lippen (χεῖλη) [6]), welche von den bluthabenden Thieren diejenigen besitzen, die mit Zähnen versehen sind. Die Lippen bestehen aus einem leicht beweglichen Fleische und dienen zum Schutze der Zähne, aber auch noch zu einem edleren Gebrauche, nemlich bei dem Menschen zum Sprechen, besonders zur Aussprache gewisser Buchstaben [7]). Die Zähne (ὀδόντες) [8]) liegen innerhalb des Zahnfleisches

[1]) Hist. an. 1, 11.
[2]) Ib. l. l.
[3]) Ib. 1, 2. De part. an. 2, 3.
[4]) De part. an. 3, 1.
[5]) De part. an. l. l. Hist. an. 2, 7.
[6]) Hist. an. 1, 11.
[7]) De part. an. 2, 16.
[8]) Hist. an. 3, 7.

(οὖλον) in den Kinnladen und sind von Knochen, der theils mit kleinen Oeffnungen, Höhlen, versehen ist, theils nicht, und der von allen Knochen allein nicht gespalten werden kann. Sie entstehen aus dem Nahrungsstoff [1]), der auf die Knochen verwandt wird, und theilen daher die Natur der Knochen, weshalb sie auch die weiße Farbe haben, und nicht die Farbe wechseln, wie es der Fall ist bei Allem, was aus der Haut hervorgeht, nemlich bei den Nägeln, Haaren, Hörnern, welche weiß oder schwarz sind je nach der Verschiedenheit der Hautfarbe [2]). Die Zähne wachsen allein unter den übrigen Knochen das ganze Leben hindurch [3]), denn sie würden bald abgenutzt seyn, wenn nicht immer neuer Zuschuß ihnen zu Theil würde. Während nun die Knochen gleich zu Anfang des Bildungsprocesses entstehen, kommen die Zähne erst später, daher sie auch, wenn sie ausgefallen sind, wieder wachsen. Sie berühren nemlich zwar die Knochen, sind aber nicht mit denselben verwachsen. Es unterscheiden sich die Zähne in Vorder- (πρόσθιοι), Backen- (γομφίοι) und Eckzähne (κυνόδοντες) [4]). Die Vorderzähne sind scharf, die Backenzähne breit. Jene entstehen früher, als diese, weil man früher beißt, als kaut; sie fallen auch früher aus, weil das Scharfe leichter stumpf wird, daher andere und neue Zähne an die Stelle treten müssen. Außerdem befinden sich die Wurzeln der Vorderzähne in einem dünnen Knochen, und sind deshalb schwach und leicht beweglich; dagegen die Wurzeln der Backenzähne in einer breiten Kinnlade und in einem starken Knochen sitzen. In der Mitte der Vorder- und der Backenzähne liegen die Eckzähne. Diese theilen ebenfalls die Natur von jenen beiden

[1]) De gen. an. 2. 6.

[2]) Vergl. hist. an. 3. 9.

[3]) Vergl. de gen. an. 5 8. p. 789. a. 14.

[4]) De gen. an. 5, 8.

und sind theils scharf, theils breit [1]). Der allgemeine Gebrauch der Zähne besteht in dem Zermalmen der Speise; eine besondere Anwendung machen einige Thiere von ihnen, indem sie dieselben theils zum Angriff, theils zur Vertheidigung benutzen. Danach richtet sich auch die Beschaffenheit der Zähne, indem sie entweder hervorragen oder scharf und in einander greifend sind. Die vorzüglichste Anwendung von so vielen Zähnen wird dem Menschen zu Theil, indem er sie zur Rede gebraucht, namentlich die Vorderzähne zur Aussprache gewisser Buchstaben. Ferner ist ein Theil des Mundes der Gaumen (*ὑπερῴα, οὐρανός*) [2]), unterhalb dessen die Zunge (*γλῶττα*) liegt [3]), das Empfindungsorgan der schmeckbaren Feuchtigkeit (*τὸ αἰσθητικὸν χυμοῦ*). Diese Empfindung ist auf der Spitze der Zunge am schärfsten, weniger scharf auf der übrigen Fläche. Es besteht nemlich der Körper der Zunge aus einem schwammigen, lockeren und weichen Fleisch und sie ist befestigt an der unteren Kinnlade [4]). Zum Berühren ist sie am geeignetsten und der Geschmack selbst ist eine Art des Tastens. Sie ist aber nicht bloß Organ des Geschmacks, sondern sie dient auch zur Sprache. Es hat besonders der Mensch eine gelöste (*ἀπολελυμένην*) [5]), sehr weiche, breite Zunge, damit sie zu ihren beiden Functionen am geeignetsten sey, sowol zum Schmecken (denn es ist der Mensch unter den lebenden Wesen mit scharfen Sinnen begabt), als auch zur Articulation der Buchstaben (*πρὸς τὴν τῶν γραμμάτων διάρθρωσιν*) und zur Rede, wozu sich eine weiche und breite Zunge am besten eignet. Zugleich kann sich eine gelöste Zunge nach verschiedenen Richtungen bewegen, sowol sich zusammen-

[1]) De part. an. 3, 1.
[2]) Hist. an. 1, 11. De part. an. 2, 17.
[3]) Hist. an. l. l. De part. an. l. l. De sens. c. 4.
[4]) De part. an. l. l. p. 660. b. 27: τῇ κάτω (σιαγόνι) συμφυής.
[5]) De part. an. 2. 17.

ziehen, als auch hervorstrecken; daher diejenigen, bei denen die Zunge nicht recht gelöst ist, undeutlich sprechen und lispeln (*ψελλίζονται καὶ τραυλίζουσι*), indem ihnen gewisse Buchstaben fehlen; daher auch ferner diejenigen Vögel, welche Buchstaben hervorbringen können, eine breitere Zunge haben, als die übrigen. Dagegen haben die Vierfüßler, welche warmes Blut besitzen und Junge gebären, eine geringe Articulation der Stimme, weil ihre Zunge hart, nicht gelöst und dick ist. Einige von den Vögeln sind stimmreich und wenn auch die mit krummen Krallen begabten eine breitere Zunge haben [1]), so sind doch die kleineren stimmreicher. Alle gebrauchen die Zunge, um sich unter einander zu verständigen [2]), einige mehr, andere weniger; ja bei gewissen Vögeln scheint es, als ob sie von einander lernen [3]). Wenn nun auch den belebten Wesen die selbstthätige Erzeugung der Stimme eigen ist, so besitzen doch nicht alle Sprache (*διάλεκτος*) [4]). Diejenigen, welche Sprache haben, haben auch Stimme, aber nicht umgekehrt. Dem Menschen allein ist die Sprache eigenthümlich. Sprache ist die Articulation der Stimme durch die Zunge [5]). Sie besteht aus Vocalen (*φωνήεντα*) und Consonanten (*ἄφωνα*). Jene werden durch die Stimme und die Kehle hervorgebracht, diese durch die Zunge und die Lippen. Consonanten und Vocale sind die wesentlichen Modificationen der Stimme (*πάθη τῆς φωνῆς*) und ihnen entsprechen die

[1]) De part. an. l. l. Vergl. hist. an. 2, 12. g. E. und 8, 12 fin.

[2]) De part. an. l. l.: *καὶ χρῶνται τῇ γλώττῃ καὶ πρὸς ἑρμηνείαν ἀλλήλοις πάντες μὲν κ. τ. λ.* Daher sagt Aristoteles von der Stimme de an. 2, 8. §. 11: *οὐ πᾶς ζώου ψόφος φωνή, — — ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός· σημαντικὸς γὰρ δή τις ψόφος ἐστὶν ἡ φωνή.*

[3]) Vergl. hist. an. 4, 9. g. E.

[4]) Hist. an. 4, 9.

[5]) Hist. an. l. l.: *διάλεκτος ἡ τῆς φωνῆς ἐστι τῇ γλώττῃ διάρθρωσις.*

Buchstaben [1]). Während die Stimme eine Gabe der Natur ist, kann die Sprache gebildet werden und sie ist also kein bloßes Naturproduct [2]). Mit dem hintersten Theil der Zunge steht nun ferner in Verbindung der Schlund (φάρυγξ) und der Kehldeckel (ἐπιγλωττίς), der zwischen den Oeffnungen liegt, welche von der Nase nach dem Munde gehen [3]); er ist gewissermaßen ein Theil der Zunge [4]). Zu beiden Seiten des Schlundes liegen die Mandeln (παρίσθμια) und im hintersten Theil des Mundes befindet sich der Zapfen (σταφυλοφόρον, κίων ἐπίφλεβος), der, wenn er entzündet und angeschwollen ist, σταφυλή heißt [5]). Unterhalb des Kopfes folgt nun zunächst der Hals (αὐχήν), welcher sich bis zum Rumpf (θώραξ) erstreckt [6]). Der vordere Theil desselben heißt Kehle (φάρυγξ) und der hintere Theil Nacken (ἐπωμίς). Es ist der Hals um der Kehle und der Speiseröhre willen da [7]); daher alle Thiere, welche eine Lunge besitzen, auch einen Hals haben [8]). An den Hals schließt sich der Rumpf, die Höhlung, welche vom Hals bis an das Schamglied reicht [9]). Zunächst unter dem Hals befindet sich auf dem vorderen Theil des Rumpfes die Brust (στῆθος) [10]), die bei dem Menschen breit, bei den Thieren schmal ist, bei dem Menschen zwischen den Armen, bei den Thieren zwischen den

---

[1]) Vergl. probl. 10, 39. Daher werden hist. an. 1, 1. entgegengesetzt τὰ μὲν διάλεκτον ἔχει, τὰ δὲ ἀγράμματα.

[2]) Hist. an. l. l. g. E.

[3]) Ib. 1, 16.

[4]) Ib. 1, 11.

[5]) Ib. l. l.

[6]) Ib. 1, 12.

[7]) De part. an. 3, 3; 4, 10.

[8]) Ib. 4, 11.

[9]) Hist. an. 1, 7.

[10]) Ib. 1, 12.

Vorderbeinen liegt [1]). Auf jeder Seite der Brust sind bei dem Menschen fleischige Erhöhungen (Brüste — *μαστοί*) [2]), auf welchen rechts und links die Saugwarze (*θηλή*) liegt. Aus dieser kommt die Milch bei dem weiblichen Geschlecht hervor [3]), dessen Brüste locker, schwammig [4]) und voller Kanäle (*πόροι* — Milchadern) sind. Bei den Thieren haben die Brüste mit den Saugwarzen eine andere Stelle. Diejenigen, welche einhufig und gehörnt sind und nur einige Jungen werfen, haben die Brüste zwischen den Hinterbeinen; dagegen bei denen, die gespaltene Klauen haben und viele Jungen gebären, die Saugwarzen in zwiefacher Reihe am Bauche entlang liegen [5]). Die gesammte Brust liegt an den Rippen [6]), von denen auf jeder Seite sich acht befinden [7]), die in einander greifen und die Brust umschließen zum Schutz der inneren um das Herz gelegenen Organe [8]). Unterhalb der Brust liegt vorn der Bauch (*γαστήρ*) [9]) und als dessen Wurzel der Nabel (*ὀμφαλός*) [10]), unter welchem sich zwiefach rechts und links die Seite (*λαγών*) befindet, und als einfacher Körper unterhalb des Nabels der Unterleib (*ἦτρον*), dessen äußerster Theil die Scham (*ἐπίσιον*) ist [11]). Oberhalb des Nabels liegt das Hypochondrion und die Vertiefung (*χολάς*) zwischen dem Hypochondrion und der Seite. Was die Rückseite des Rumpfes betrifft, so liegt nach oben hin der

---

[1]) Vergl. hist. an. 2, 1. De part. an. 4, 10.
[2]) Vergl. de part. an. 4, 11.
[3]) Vergl. ib. 4, 11.
[4]) Vergl. hist. an. 2, 1.
[5]) De part. an. 4, 10.
[6]) Hist. an. 3, 7.
[7]) Ib. 1, 15.
[8]) De part. an. 2, 9.
[9]) Hist. an. 1, 13.
[10]) Vergl. ib. 7, 8. De gen. an. 2, 7.
[11]) Hist. an. 1, 13.

Rücken (νῶτον), dessen Theile die beiden Schulterblätter (ὠμοπλάται) und der Rückgrat (ῥάχις) sind [1]). Weiter nach unten, entsprechend dem Bauch auf der Vorderseite, befindet sich die Stelle, wo man sich gürtet (διάζωμα), welche ὀσφύς genannt wird, der über den Hüften oben vorstehende fleischichte Theil am Ende des Rückens, woran sich wie zum Gesäß (οἷον ἐφ' ἕδραν) der Hinterbacken (γλουτός) schließt. Der Theil, in dem sich der Oberschenkel bewegt, heißt Hüftpfanne (κοτυληδών). Am Ende des Rumpfes liegt nach vorn außerhalb das Schamglied (αἰδοῖον) [2]), das in Verbindung steht mit dem Hals der Blase, der sich in die Harnröhre endigt. Es bildet die äußerste Mündung [3]), in welcher sich zwei Kanäle vereinigen, von denen der eine zu den Hoden, der andere zu der Blase führt. Das Schamglied ist sehnenartig und knorpelig. Es besteht aus zwei Theilen, von denen der oberste fleischig, glatt und fast eben ist und die Eichel (βαλανός) heißt. Die Haut um dieselbe hat keinen besonderen Namen. Wenn sie durchschnitten wird, so wächst sie nicht wieder zusammen. Der Haut und Eichel gemeinschaftlich ist die äußerste Vorhaut (ἀκροποσθία). Der übrige Theil des Schamgliedes ist sehnenartig und läßt Ausdehnung und Zusammenziehung zu. Unterhalb befinden sich zwei Hoden (ὄρχεις), die umgeben sind von einer Haut, die Hodensack (ὀχεός) heißt. Sie haben weder die Natur des Fleisches, noch sind sie bedeutend vom Fleisch verschieden. Zu den Spitzen beider Hoden gehen von der Aorta aderige Kanäle [4]), die aber ohne Blut sind. Zwei andere Kanäle gehen von den Nieren aus, die Blut enthalten. Von diesen Spitzen führt in die Hoden selbst ein dichterer, sehnenartiger Kanal, der nach

[1]) Hist. an. 1, 15.
[2]) Ib. 1, 13.
[3]) Ib. 1, 17.
[4]) Ib. 3, 1.

der Spitze wieder zurückkehrt, und von hier gehen beide Kanäle in Eins zusammen und gerade aus zu dem Schamglied. Die zurückkehrenden Kanäle und die mit den Hoden verbundenen sind mit derselben Haut bedeckt, so daß sie ein Kanal zu seyn scheinen, wenn man die Haut nicht ablößt. Der mit der Hode verbundene Kanal enthält eine blutartige Flüssigkeit, jedoch in geringerem Maaße als die nach oben gelegenen Kanäle [1]). In den zu der Röhre (καυλόν) des Schamgliedes zurückkehrenden Kanälen befindet sich eine weiße Flüssigkeit. Es führt aber auch von der Blase ein Kanal und geht von oben in die Röhre, um welche wie eine Schale (κελυφός) das sogenannte Schamglied liegt. Die Natur gebraucht aber die Geschlechtsglieder [2]) sowol zum Ausgang der feuchten Absonderung, als auch zur Befruchtung; denn der Same ist ebenfalls eine Absonderung und zwar die letzte der zu Blut gewordenen und in die Glieder vertheilten Nahrung [3]). Zu beiden Functionen dient die Röhre des Schamgliedes, in welche sich sowol die Urin- als auch die Samengänge [4]) endigen. Die Samengänge sind mit den Hoden verbunden [5]) und gehen aus der Ader hervor, die ihren Ursprung vom Herzen hat, gerade an der Stelle, von wo aus auch die Stimme erzeugt wird [6]). Wenn daher sich die Samengänge verändern, nemlich in dem Alter, in welchem der Zeugungstrieb sich regt und Samen abgesondert werden kann, so verändert sich auch die Stimme, indem sie rauher und ungleicher wird (τραγίζειν). Nothwendig sind für die Zeugungsglieder die Hoden nicht [7]), was daraus hervorgeht, daß viele Thiere sie nicht

[1]) Vergl. Philippson a. a. O. p. 60. Anm. 1.
[2]) De part. an. 4, 10. p. 689. a. Vergl. de gen. an. 1, 13.
[3]) Vergl. de gen. an. 1, 18.
[4]) Vergl. hist. an. 5, 5; 3, 2. De gen. an. 1, 3.
[5]) De gen. an. 5, 7. p. 787. b. 26.
[6]) Vergl. de an. 2, 8. §. 10.
[7]) De gen. an. 1, 4.

haben; sie sind aber eines Besseren wegen da. Denn wie diejenigen Thiere, die keinen gewundenen Darmkanal haben [1]), begieriger und gefräßiger sind, ebenso sind auch die, welche keine Hoden und bloß Samengänge oder die Hoden innen haben, geneigter und schneller zur Begattung. Die Keuscheren besitzen daher, wie einen gewundenen Darmkanal, so auch gewundene Samengänge, damit nicht die Begierde heftig und häufig erregt werde. Es machen nemlich die Hoden die Bewegung des Samens langsamer. Beim Weibe hat das Schamglied eine entgegengesetzte Richtung [2]). Es liegt nach innen, ist hohl und nicht wie beim Manne hervorstehend. Der nach innen gelegene Theil von den Zeugungsgliedern heißt Uterus (ὑστέρα) [3]), der fleischig und zwiefach nach der rechten und linken Seite getheilt ist. Die enge Oeffnung desselben, welche fleischig und knorpelig ist, heißt Gebärmutter (μήτρα) und am äußersten Ende liegen die Flügel (κέρατα), welche gewunden sind [4]). — Was nun ferner die übrigen Theile des Rumpfes betrifft, so befinden sich an jeder Seite desselben die Arme (βραχίονες) [5]), welche mit den Schultern zusammenhangen. Die Theile des Armes sind der Oberarm (ἀγκών), der Kopf des Ellenbogenknochens (ὠλέκρανον), der Unterarm (πῆχυς) und die Hand. Die Theile der Hand sind die Handfläche (θέναρ) und die fünf Finger. Die Biegung [6]) dieser Glieder wird möglich durch Gelenke; doch biegen sie sich nur nach innen. Der Arm biegt sich an der Stelle des Ellenbogens, und diese Biegung dient beim Menschen besonders dazu, die Speise zu sich zu führen [7]). Da,

---

[1]) Vergl. de part. an. 3, 14.
[2]) Hist. an. 1, 14.
[3]) Vergl. de gen. an. 1, 8—12.
[4]) Hist. an. 3, 1. p. 510. b. 8.
[5]) Hist. an. 1, 15. Vergl. de part. an. 4, 10. p. 486 sqq.
[6]) Vergl. mot. an. c. 1.
[7]) Mot. an. c. 8.

wo Hand und Arm sich verbindet, ist die Handwurzel (καρπός). Was die Theile der Finger betrifft, so ist ein Theil das Gelenk (κόνδυλος), was biegsam ist, der andere Theil das zwischen den Gelenken gelegene Glied (φάλαγξ), das nicht gebogen werden kann. Der Daumen hat nur ein Gelenk, die übrigen Finger haben zwei Gelenke. Die Biegungen der Finger dienen zum Nehmen und zum Zusammendrücken; der Daumen an der Seite drückt von unten nach oben, die übrigen Finger von oben nach unten. Die Nägel an den äußersten Theilen der Finger hat der Mensch nur zur Bedeckung und zum Schutze dieser Theile erhalten. Die Hand selbst ist zu den mannigfaltigsten Verrichtungen geeignet. Sie ist ein Werkzeug vor allen Werkzeugen, und sie scheint nicht ein Werkzeug, sondern viele zu seyn [1]. Der Mensch allein hat dieselbe erhalten, weil er unter den lebenden Wesen das einsichtsvollste ist. Statt der Arme haben die Thiere Vorderbeine erhalten [2]. Es entsprechen nun ferner den Armen an beiden Seiten des Rumpfes nach unten die beiden Beine (σκέλη) [3]. Die Theile des Beines sind die Hüfte mit doppeltem Kopf (μηρός), dann die bewegliche Kniescheibe (μύλη) und das aus zwei Knochen bestehende Schenkelbein (κνήμη). Der Hüfte und dem Schenkelbein gemeinschaftlich ist das Knie zur Biegung. Der vordere Theil des Schenkelbeins heißt Schienbein (ἀντικνήμιον), der hintere Theil die Wade (γαστροκνημία). Der unterste Theil des Schienbeins ist der Knöchel (σφυρόν), wovon an jedem Bein zwei liegen. Endlich ist der Plattfuß derjenige Theil des Beins, der aus vielen Knochen besteht. Der hintere Theil des Fußes heißt die Ferse (πτέρνα) und der vordere Theil ist in fünf Zehen (δάκτυλοι) gespalten, die mit Nägeln versehen sind und alle nur eine Biegung haben.

[1]) Vergl. de an. 3, 8. §. 2.
[2]) Hist. an. 2, 1.
[3]) Ib. 1, 15.

Dies sind nun in den allgemeinsten Umrissen die organischen Glieder, sowol innere als äußere, in welchen sich der immanente Zweckbegriff der Seele bethätigt, die das Auseinander der Organe, die Vielheit derselben zu einer in sich gegliederten Einheit, zu Einem Organismus verbindet.

II. Entwickelungsstufen der organischen Natur.

a. Das Pflanzenleben.

Was nun die organisch gebildeten Wesen betrifft, insofern sie ein in sich gegliedertes Ganze bilden, so stellt sich in ihnen eine fortschreitende Entwickelung dar, indem die Natur zu immer höher organisirten Wesen emporstrebt. Sie geht nemlich fortwährend über von dem Leblosen zu den Thieren durch dasjenige Belebte [1]), welches zwar kein Thier, aber so nahe mit demselben verwandt ist, daß beides sich im Ganzen wenig von einander unterscheidet. Bei dem sich allmälig immer höher gestaltenden Bildungsprocesse sind die Mittelstufen fast unmerklich [2]). Das Erste nach dem Elementarischen sind die Pflanzen (τὰ φυτά und τὰ φυόμενα), welche im Vergleich mit jenem belebt, im Vergleich mit den Thieren unbelebt erscheinen. Leben wohnt aber den Pflanzen ein, denn Leben nennen wir die Ernährung durch sich selbst, und Wachsthum und Abnahme [3]). Ist nun ein natürlicher Körper belebt, so

---

[1]) De part. an. 4, 5. p. 681. a. 12: ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζώων, οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θἄτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις.

[2]) Hist. an. 8, 1: οὕτω δ' ἐκ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἡ φύσις, ὥστε τῇ συνεχείᾳ λανθάνειν τὸ μεθόριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν.

[3]) De an. 2, 1. §. 3: ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.

ist er auch beseelt; denn die Seele bildet das Wesen als Formbestimmung eines natürlichen Körpers, welcher der Anlage nach Leben hat. Sie ist die Wirklichkeit, durch die sich der belebte Körper erst bethätigt, und zwar die erste, die nächste oder unmittelbare Bethätigung (*ἐντελέχεια ἡ πρώτη*), welche auch dann vorhanden ist, wenn der Körper ruht. Sie ist das der Entstehung nach Frühere, ohne welches das Leben nicht möglich ist [1]), somit der Grund und Anfang des lebendigen Körpers. Die Grundlage und erste Stufe der Seelenthätigkeit ist die, welche allen belebten Geschöpfen gemeinsam ist, nemlich die Kraft und das Princip der Ernährung, des Wachsthums und der Abnahme von innen heraus und nach den entgegengesetzten Richtungen hin [2]). Durch dieses Princip ist Leben in Allem, was lebt [3]). Die niedrigste Stufe daher, auf welcher sich das Leben zeigt und die zugleich die Bedingung aller übrigen Seelenthätigkeiten enthält, ist die ernährende Seele [4]), und das Pflanzenleben, welches auf die bloße Ernährung beschränkt bleibt, steht eben deshalb auf der niedrigsten Stufe der Entwickelung. Diese ernährende Seele ist, nur nach innen gekehrt, in einem ruhenden Zustande, welcher bei den Pflanzen dem Schlafe ähnlich ist, der nicht erweckt werden kann [5]). Organisch gegliedert ist aber der Körper, dessen En-

[1]) De an. l. 1. §. 5.

[2]) Ib. 2, 2. §. 3.

[3]) Aristoteles unterscheidet zwischen τὸ ζῆν und τὸ ζῶον. Jenes ist bedingt durch die allgemeine Grundlage alles Lebens, das von der ernährenden Seele ausgeht, dieses durch die hinzutretende Empfindung. Vergl. de an. 2, 2. §. 4., de juv. et senect. c. 1. Daher nennt Aristoteles die Pflanzen *ἔμψυχα* oder *ζῶντα*. S. de plant. 1, 1. De part. an. 2, 10. De gen. an. 1, 13. g. E.

[4]) De an. 2, 4. §. 14: *τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή.*

[5]) De gen. an. 5, 1. p. 778 sq. — — *τὸ δὲ τῶν φυτῶν πάθος τὸ ἀνάλογον τῷ ὕπνῳ ἀνέγερτον.* Vergl. de somn. et vig. c. 1. extr.

telechie die Seele ist [1]), und es haben auch die Pflanzen ihre Organe; doch unterscheidet man bei ihnen, da sie auf die Ernährung beschränkt sind, nur das Oben und Unten [2]), nicht aber das Links und Rechts, was mit der Bewegung, noch das Vorn und Hinten, was mit der Wahrnehmung in Verbindung steht. Die Richtung nach Oben ist das Princip der Länge, nach welcher Ausdehnung die Pflanzen zunehmen und wachsen. Es sind aber für sie die Wurzeln das Oben, denn mit diesen nehmen sie die Nahrung auf, wie die Thiere mit dem Munde. Die Wurzeln schießen zunächst aus dem Samen hervor [3]), und können mit den Umbilicarvenen verglichen werden; denn durch sie ziehen die Pflanzen die Nahrung aus der Erde, wie der Embryo bei den Thieren aus dem Uterus [4]). Der Stengel schießt der Länge nach auf und führt Nahrung zu der Frucht und dem Samen, der von dem obersten Theil der Pflanze getragen wird [5]). Die Blätter dienen der Frucht zum Schutz [6]); sie werden von Adern durchzogen, die Nahrungsstoff enthalten und allein übrig bleiben, wenn die Blätter vertrocknen [7]). Frucht und Same ist dasselbe; nur ist jene dasjenige, was als das Letzte aus einem Anderen wird, während der Same dasjenige ist, aus welchem wieder ein Anderes hervorgeht [8]). Die Samenkapsel (*περικάρπιον*) umschließt den Samen. Dieser ist eine Art von Absonderung des brauchbaren Nahrungsstoffes; denn das eigentliche Excrement findet bei den Pflanzen nicht statt, weil sie den schon verarbeiteten Nahrungsstoff aus der Erde aufnehmen. Statt eines

[1]) De an. 2, 1. §. 6.
[2]) De coel. 2, 2. und de inc. 2, 4.
[3]) De gen. an. 2, 6.
[4]) De gen. an. 2, 4 und 7. De part. an. 4, 4.
[5]) De part. an. 4, 10.
[6]) Phys. 2, 8. De an. 2, 1. §. 6. ibiq. Trendelenb.
[7]) De part. an. 3, 5.
[8]) De gen. an. 1. 17.

solchen Excrements erzeugen sie Samen und Früchte [1]). Es macht nun die Natur der Pflanzen, weil sie unbeweglich an einem Orte bleiben, nicht viele und mannigfaltige ungleichartige Theile nothwendig; denn zu ihren wenigen Verrichtungen bedürfen sie nur weniger Organe [2]). Bei der untergeordneten Thätigkeit des Pflanzenlebens sind die einzelnen Organe durchaus einfach (ἁπλᾶ) [3]). Auch ist das Ganze der Pflanze nicht so fest gegliedert (ἧττον διήρθρωται) [4]) und wird nicht so, wie es bei den Thieren der Fall ist, von einem Princip des Lebens beherrscht, das dem Ganzen als untheilbare Mitte inwohnt. Denn viele Pflanzen scheinen noch zu leben, wenn sie aus einander geschnitten sind [5]); und die Fortpflanzung wird bei vielen durch Einsenkung von Zweigen erreicht [6]). Daher haben sie, wenn auch der Wirklichkeit nach nur Eine Seele, doch der Anlage nach eine Mehrheit von der Art nach gleichen Seelen; sie haben der Möglichkeit nach überall Wurzel und Stengel [7]). Einige Insecten sind in dieser Beziehung den Pflanzen ähnlich, wie die Vespen, die Bienen, die aus einander geschnitten noch leben [8]). Ja selbst einige

[1]) De part. an. 2, 10.
[2]) De part. an. l. l.
[3]) De an. 2, 1.
[4]) Phys. 2, 8.
[5]) De an. 2, 2. §. 8; 1, 5. §. 26.
[6]) De long. et brev. vit. c. 6. Vergl. de plant. 1, c. 6 und 9. Die beiden Bücher περὶ φυτῶν sind in Rücksicht auf ihre Abfassung manchem Zweifel unterworfen; doch finden sich in ihnen manche Aeußerungen, welche ein ächt Aristotelisches Gepräge tragen, und sie sind daher zur Vergleichung benutzt worden. Auf die Abfassung einer Schrift über die Pflanzen bezieht sich Aristoteles an verschiedenen Stellen, z. B. hist. an. 5, 1., de part. an. 2, 10., de juv. et senect. c. 6., de gen. an. 1, 1 fin., und besonders de gen. an. 1, 23. Vergl. de plant. 1, 2.
[7]) De long. et brev. vit. c. 6.
[8]) De juv. et senect. c. 2. Vergl. de part. an. 4, 6.

von den bluthabenden Thieren leben noch eine Zeit lang, wenn das Herz herausgenommen ist, weil ihre Natur nicht nach dem Verhältniß von Oben und Unten zu der Alles bestimmenden Mitte gehörig geordnet ist [1]). Es findet sich freilich auch bei den Pflanzen ein Analogon von jener, den thierischen Körper beherrschenden centralen Einheit [2]). Doch fehlt die bestimmte Beziehung auf eine feste Mitte [3]) und dasjenige Princip, das die Formen des Empfindbaren in sich aufnehmen könnte, daher ihnen die Empfindung und folglich auch die örtliche Bewegung abgeht [4]). Eben deshalb steht die Seele der Pflanze auf der untersten Entwickelungsstufe; sie ist eine bloß vegetirende [5]). Die Pflanze ist daher ein unvollkommenes Wesen (*ἀτελὲς πρᾶγμα*) [6]). Ihre Glieder sind unbestimmt (*ἀδιόριστα*), gehen stets in einander über, und bilden keinen so festen Gegensatz, wie die thierischen Organe. Sie gehört dem niedrigsten Element, der Erde an, worin sie festgewurzelt ist [7]), und das Organ, womit sie die Nahrung aufnimmt, hat die untere Stelle erhalten, während es bei den Thieren die obere Stelle einnimmt [8]). Wie sie ihrem Princip nach das bloß der Ernährung Fähige ist, so wird sie auch das vor Allem Ernährende, und sie ist somit nicht ihretwegen, sondern des Thieres wegen da [9]). Mit dem ernährenden

---

[1]) De respir. c. 17.

[2]) Vergl. de part. an. 2, 1; 3, 4. De gen. an. 5, 2. und besonders de juv. et senect. c. 1. 2. 3. und de respir. c. 17.

[3]) De an. 2, 12.

[4]) Vergl. de an. 2, 2. 4. Ib. 3, 9. De plant. 1, 1.

[5]) De an. 2, 2: *ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον.*

[6]) De gen. an. 3, 7. g. E. De respir. c. 17. Vergl. de plant. 1, 1. g. E.

[7]) De gen. an. 3, 11. De respir. c. 13 und 14.

[8]) De an. 2, 1. §. . ibiq. Trendelenb. De inc. c. 4. De juv. et senect. c. 1. De part. an. 4, 7. g. E.

[9]) Polit. 1, 8. p. 1256, b. 15. Vergl. de plant. 1, 2. g. E.

Princip der Pflanze hängt das Wachsthum derselben zusammen, für welches die Ursache schlechthin die Seele ist, als mitwirkend (*συναίτιον*) [1]) aber die Wärme hinzutritt, die daher auch den Pflanzen zukommen muß [2]). Es ist nemlich für den Ernährungsproceß zu unterscheiden das belebende Princip der ernährenden Seele, dann der beseelte Körper, welcher ernährt wird, und endlich die Nahrung, wodurch die Ernährung vor sich geht [3]). Ernährt wird nun Alles durch dasselbe, woraus es besteht [4]); die Pflanze also durch Wasser, welchem Erde beigemischt ist [5]). Verarbeitet wird aber die Nahrung erst durch die inwohnende Wärme, welche die schwereren Theile, das Bittere und Salzige, absondert, die leichteren aber nach Oben zieht [6]); denn alles zur Nahrung Dienliche ist süß [7]). Die Wirksamkeit des Warmen erreicht seine Vollendung in dem Prädominiren der inwohnenden Wärme über die entgegengesetzten passiven Eigenschaften; sie heißt Kochung (*πέψις*) [8]). Eine Art derselben ist das Reifen, welches sich an den Früchten, namentlich an der Schaale derselben, kund giebt und darin besteht, daß der in den Früchten befindliche Same ein anderes Solches erzeugen kann, als er selbst ist. Durch den Nahrungsstoff erzeugt sich in den Pflanzen zuerst das, was dem Blute bei den Thieren analog ist [9]). Der Ueberschuß von dem Nahrungsstoff wird, nachdem das Wachsthum der Pflanze beendigt ist, zum Samen verwandt, und es findet daher ein bestimmtes Verhältniß statt zwischen der Größe

---

[1]) De an. 2, 4. §. 8. ibiq. Trendelenb.
[2]) De juv. et senect. c. 6. und oben p. 93.
[3]) De an. 2, 4.
[4]) De gen. et corr. 2, 8.
[5]) Meteor. 4, 8.
[6]) De part. an. 2, 3. Vergl. de plant. 2, 1.
[7]) De sens. c. 4.
[8]) Meteor. 4, 2. Vergl. oben p. 104. Anm.
[9]) De gen. an. 2, 4.

der Pflanze und ihrer Samenerzeugung. Je größer die Pflanzen werden, desto weniger Samen, je kleiner, desto mehr Samen erzeugen sie [1]). Daher sind viele Pflanzen nur jährig, weil sie allen Nahrungsstoff auf die Frucht verwenden, wie z. B. die Hülsenfrüchte und Getreidearten. Von wesentlichem Einfluß ist der Boden, in welchem die Pflanzen stehen [2]). Sie verändern ihre Gestalt, wenn sie aus fernen Ländern in einen fremden Boden verpflanzt werden [3]). Diejenigen Pflanzen, welche durch sorgfältigere Bestellung des Bodens vorzüglicher gedeihen, heißen zahme; die aber in schlechterem und nicht bearbeitetem Erdreich fortkommen, heißen wildwachsende Pflanzen [4]). Einen wesentlichen Einfluß übt das Wasser auf die Pflanze aus; es erzeugt das warme Wasser andere Farben, als das kalte [5]). Besser gedeihen die Pflanzen, wenn sie durch Regen, als wenn sie durch Begießen getränkt werden [6]). Dadurch nun, daß neben dem Nassen die erdigen Theile bei den Pflanzen mitwirken, erzeugt sich in den Früchten jede Art des Geschmacks, wie er sich auch in dem Erdigen findet; denn dieses theilt dem hindurchfließenden Wasser seinen Geschmack mit [7]). Es erzeugt sich nemlich der Geschmack, indem das Feuchte vermittelst der Wärme das Trockene und Erdige ganz durchdringt, von letzterem eine Veränderung erleidet und schmeckbar wird, wie ein in Wasser aufgelöstes Pigment dasselbe durchdringt und färbt. Auch wenn die Früchte schon abgenommen sind, können sie ihren Geschmack noch verändern; denn der Sonne oder dem Feuer ausgesetzt, verdunstet durch die von Außen einwirkende Wärme die in-

[1]) De gen. an. 3, 1; 4, 4.
[2]) Hist. an. 5, 11.
[3]) De gen. an. 2, 4.
[4]) Probl. 20, 12.
[5]) De gen. an. 5, 6.
[6]) Hist. an. 7, 19.
[7]) De sens. c. 4.

wohnende Feuchtigkeit, und so geht im Verlauf der Zeit eine Veränderung des Geschmacks vor sich. Was nun die Farbe [1]) der Pflanzen anbetrifft, so ist sie anfangs durchweg grün, und die Knospen, die Blätter und die Früchte sind im Anfange von dieser Farbe. Allem, was aus der Erde wächst, gehört das Grüne zuerst an. Es erhält nemlich das Feuchte durch die Einwirkung der Sonnenstrahlen diese Farbe. Diejenigen Theile, in denen das Feuchte nicht mit den Sonnenstrahlen gemischt wird, bleiben weiß. Daher ist an den Pflanzen Alles, was über der Erde steht, zuerst grün; unter der Erde aber haben Stengel, Wurzeln und Keime die weiße Farbe. So wie man sie aber von der Erde entblößt, wird Alles grün, weil die Feuchtigkeit, welche durch die Keime zu den übrigen Theilen durchseiht, die Natur dieser Farbe hat und zu dem Wachsthum der Früchte sogleich verbraucht wird. Wenn die Früchte aber nicht mehr zunehmen, weil die Wärme die zufließende Nahrung nicht mehr beherrschen kann, sondern die Feuchtigkeit nur von der Wärme aufgelöst erhalten wird, so reifen alle Früchte, und indem theils von der Sonnenwärme, theils von der Wärme der Luft, die Feuchtigkeit, die sich in den Früchten befindet, gar gekocht worden, nehmen sie nun andere Farben an, welche den Pflanzen eigen sind. Sie färben sich langsam; aber stark färben sich die Theile, welche gegen die Sonne und die Wärme stehen. Deswegen verwandeln die Früchte ihre Farbe mit den Jahreszeiten. Die Mannigfaltigkeit der Farben aber entsteht besonders dadurch, daß mehrere wechselsweise auf einander Einfluß haben. Die Feuchtigkeit, indem sie die Pflanzengefäße durchseiht und durchspült, nimmt alle Farbenkräfte in sich, und wenn sie nun, beim Reifen der Früchte, durch Sonnen- und Luftwärme durchgekocht wird, treten die einzelnen Farben in sich zusammen und erscheinen abgesondert, einige schneller, andere langsamer. Es

[1]) De color. c. 5.

hängt nun die längere Dauer des Lebens bei den Pflanzen von dem Vorherrschen des Warmen und Feuchten ab [1]). Das Warme ist in einigen Pflanzen zugleich fettartig, daher es nicht leicht austrocknet, oder durch Kälte sich verdichtet; dies zeigt sich namentlich bei den Fettpflanzen (*τῶν φυτῶν τὰ λιπαρά*) [2]). Es beruht überhaupt die längere Dauer der Pflanzen darauf, daß sie weniger wässrige Bestandtheile enthalten [3]), die sich leicht verdichten können. Sie haben in sich eine fettige und zähe Substanz, und obgleich sie von trockener und erdiger Natur sind, so besitzen sie doch eine nicht leicht austrocknende Feuchtigkeit. Es verjüngen sich außerdem die Pflanzen immer von Neuem, indem stets neue Schößlinge hervortreiben, während andere absterben. Auch die Wurzeln erzeugen, während der Stamm und die Zweige hinsterben, neues Leben aus dem noch Vorhandenen, und indem so stets das Eine vergeht, das Andere entsteht, erhält sich das Leben der Pflanze lange Zeit. Auf gewaltsame Weise sterben die Pflanzen ab durch zu große Kälte oder Hitze, wodurch ihnen die natürliche Wärme entzogen wird, so daß sie vertrocknen müssen [4]). Diejenigen Pflanzen, welche nur ein Jahr dauern, sind gewöhnlich die kleineren, daher das Feuchte leicht austrocknet [5]). Solche Pflanzen erzeugen außerdem vielen Samen und entziehen dadurch der Pflanze Nahrungsstoff [6]). Daher auch Obstbäume leicht vertrocknen, wenn sie eine zu große Menge Früchte getragen haben. Wie nun bei den Thieren die verschiedenen Altersstufen einen wesentlichen Einfluß auf ihre Entwickelung ausüben, so zeigen sich bei den Pflan-

---

[1]) De long. et brev. c. 5.
[2]) De gen. an. 5, 3.
[3]) De long. et brev. c. 6.
[4]) De respir. c. 17. De juv. et senect. c. 6.
[5]) De long. et brev. c. 5.
[6]) De gen. an. 3, 1.

zen die Jahreszeiten wirksam [1]). Im Alter herrscht immer mehr das Erdige vor; dasselbe ist ohne Wärme, und mit der Wärme verliert sich immer mehr auch das Feuchte, daher die Thiere im Alter ihre Haare und Federn verlieren. Dies beruht aber auf der Abnahme der warmen Feuchtigkeit, was auch bei den Pflanzen die Ursache ist, daß sie ihr Laub verlieren; nur daß bei diesen nicht das Alter, sondern die Jahreszeiten hierauf einwirken, indem bei ihnen der herannahende Winter das Verlieren des Laubes herbeiführt, wie auch einzelne Thiere, namentlich die, welche sich in Höhlen verstecken, zur Winterzeit ihre Bedeckung verlieren. Da das Abfallen des Laubes bei den Pflanzen von der Abnahme der warmen Feuchtigkeit herrührt, so behalten die Fettpflanzen fast stets ihre Blätter. — Außer dem Geschäft des Ernährens kommt nun dem Pflanzenleben noch das Erzeugen zu, welches zu der ernährenden Thätigkeit der Seele in einer wesentlichen Beziehung steht [2]). Diese erzeugende Thätigkeit ist allen belebten Wesen die naturgemäßeste (φυσικώτατον τῶν ἔργων), nemlich andere Wesen hervorzubringen, die ihnen ähnlich sind [3]), um auf diese Weise soviel als möglich an dem Unvergänglichen und Göttlichen Theil zu nehmen. Es wird dadurch die Gattung erhalten, während das Individuum vergeht, und es beruht der Gestaltungsproceß hier nicht auf einer zufälligen Verbindung und Vermischung der Theile, sondern ist bedingt durch die Wesenheit oder die Gattung, wie sie im Einzelnen individuelle Gestalt gewonnen hat [4]). Erzeugt werden nun die Pflanzen entweder durch Samen, oder auch durch die eigene, von selbst erfolgende Bewegung der Natur (αὐτομα-

[1]) De gen. an. 5, 3.

[2]) Ib. 2, 4. g. E. De an. 2, 4. §. 9 und 14.

[3]) Vergl. polit. 1, 2.

[4]) De gen. an. 2, 6. Phys. 2, 4. Vergl. über οὐσία Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 56. Anm. 2.

τίζει) [1]), indem die Erzeugung vor sich geht einerseits aus erdigen, in Fäulniß übergegangenen Theilen, andererseits aus organischen Theilen an den Pflanzen selbst, wie sich Schmarotzerpflanzen erzeugen, die nicht selbstständig, sondern nur auf anderen Pflanzen befindlich sind. Es erzeugen sich aber Pflanzen von selbst [2]), indem Feuchtigkeit in der Erde und in der Feuchtigkeit sich Pneuma befindet, und somit im ganzen Universum eine seelenhafte Wärme, so daß gewissermaßen Alles mit Seele erfüllt ist. Es geht daher auch der Gestaltungsproceß schnell vor sich, sobald die Wärme aufgenommen. Was die innere Wärme der Thiere aus der Nahrung macht, das bewirkt die äußere, atmosphärische Wärme verbindend und gestaltend in Wasser und Erde durch Kochung, so daß ein Theil das erzeugende Princip wird, der andere aber Nahrungsstoff für das sich Erzeugende [3]). Endlich kann auch die Fortpflanzung geschehen durch die von der Wurzel ausschlagenden Zweige und aus den knolligen Wurzeln an Zwiebelgewächsen [4]). Die Principien für die Erzeugung sind nun aber das Männliche und Weibliche. Jenes ist die bewegende Formbestimmung [5]), dieses das Passive und gleicht der Materie; jenes ist das Vorzüglichere und Göttlichere, weil ihm die gestaltende Form immanent ist, und somit von demselben auch das Princip der empfindenden Seele ausgeht, wodurch sich das Thier von den Pflanzen unterscheidet [6]). Da es nun besser ist, daß das Vorzüglichere von dem Schlechteren getrennt ist, so zeigt sich überall, wo es nur geschehen kann, die selbstständige Existenz von Mann und Weib. Wenn nun aber in den Pflanzen Bei-

[1]) De gen. an. 1, 1. g. E. Vergl. 3, 11. p. 762. a. 9. und de an. 2, 4. §. 2. ibiq. Trendelenb.

[2]) De gen. an. 3, 11.

[3]) De gen. an. 3, 11. p. 762. a. 18.

[4]) Ib. p. 761. b. 28.

[5]) De gen. an. 2, 1; 1, 23. Vergl. de plant. 1, 2.

[6]) Vergl. de gen. an. 2, 5.

des, Weibliches und Männliches, zusammen verbunden sich findet, und das Männliche rauher, härter und starrer (φρίσσον), das Weibliche schwächer und fruchttragender ist, so fragt es sich, ob beide Gattungen in den Pflanzen sich vermischt haben, wie Empedokles meint. Doch eine solche Vermischung kann man nicht annehmen, weil sie ein für sich Bestehen des Männlichen und Weiblichen voraussetzen würde, wie es sich bei den Pflanzen nicht findet. Diese Verbindung beider Gattungen in einer und derselben Pflanze muß man sich anders erklären. Es ist nemlich der Same der Pflanze gleich der Schwangerschaft der Thiere, die eine Vermischung des Männlichen und Weiblichen ist, und sowie das Ei [1]) den Nahrungsstoff für das Junge enthält, das sich in demselben entwickelt, bis zu der Zeit, wo es vollkommen ausgebildet hervorkommt, ebenso ist es mit dem Samen der Pflanze. Wie aus einem Theil des Eies das Junge entsteht und das Uebrige Nahrungsstoff ist [2]), so wird aus einem Theil des Samens die Pflanze, und das Uebrige dient zur Nahrung des Keims und der ersten Wurzeln. Daher sagt Empedokles sehr richtig: οὕτω δ᾿ ὠοτοκεῖ μακρὰ δένδρεα πρῶτον ἐλαίας. Es kann aber deshalb auch nur Eine Pflanze aus einem Samenkorn hervorgehen, wie aus einem Ei nur ein Thier wird [3]). Die sogenannten Windeier entsprechen am meisten dem Pflanzensamen, insofern sie sich ohne vorhergegangene Begattung erzeugen und ihnen das empfindende Lebensprincip fehlt, da sie von dem Weibchen nur das ernährende Princip der Seele besitzen [4]). Es entsteht also bei den Pflanzen der Same nicht durch Begattung, da in ihnen das Männliche und Weibliche

[1]) Vergl. de gen. an. 1, 18. p. 724. b. 18., wo statt ζωόν zu lesen ist ᾠόν. S. ib. 3, 7. g. E.

[2]) Vergl. de gen. an. 1, 23. und 3, 2. g. E.

[3]) De gen. an. 1, 20.

[4]) Ib. 3, 7.

schon ursprünglich verbunden ist, sondern in Folge einer gewissen inneren Bewegung sondert sich jährlich der Same ab [1]). Derselbe erzeugt sich aber, ebenso wenig als bei den Thieren, aus allen Theilen des Körpers, sondern nur aus einzelnen [2]). Denn die Ableger, welche verpflanzt werden, erzeugen Samen, und es ist daher offenbar, daß die Pflanze auch vorher, ehe von ihr ein Ableger abgelöst ist, den Samen nicht aus allen ihren Theilen absondert. Der Same enthält in sich die Möglichkeit zum Leben [3]); er besteht aus zwei zusammengewachsenen Theilen. Da, wo diese Theile zusammengewachsen sind, ist er an dem Zweig, oder in der Hülse, oder in der Frucht selbst befestigt, und an dieser Stelle ist das Princip für die Entwickelung einer neuen Pflanze [4]); denn von hier aus entwickeln sich Wurzeln und Stengel [5]). Dem Wesen der Pflanze gehört nun kein anderes Werk und keine andere Thätigkeit an, als die Samenerzeugung [6]). Weil nun diese durch die Vereinigung des Männlichen und Weiblichen erreicht wird, so verband die Natur bei den Pflanzen beides und ertheilte ihnen das nicht gesonderte Glied des Männlichen und Weiblichen [7]). Denn auch bei den Thieren finden wir diese gegenseitige Vereinigung bei der Samenerzeugung, wie bei den Insecten, welche lange in einander verflochten sind, bis die Befruchtung erfolgt ist. Weil nun die Samenerzeugung der letzte Zweck des Daseyns und Lebens der Pflanze ist [8]), so erreicht auch

---

[1]) De gen. an. 1, 28. p. 723. b. 9.

[2]) Ib. 1, 17 und 18. init.

[3]) De an. 2, 1. §. 10.

[4]) De gen. an. 3, 2.

[5]) De gen. an. 2, 1 und 4. De juv. et senect. 1.

[6]) De gen. an. 1, 23. p. 731. a. 24. Vergl. de gen. an. 1, 4., hist. an. 8, 1. und de plant. 1, 2.

[7]) Vergl. hist. an. 4, 11. De gen. an. 1, 23. g. E.; 2, 5; 5, 1.

[8]) Probl. 20, 7.

gewöhnlich das Pflanzenleben mit diesem seinen höchsten Zweck und Ziel sein Ende [1]).

Den Uebergang von den Pflanzen zu den Thieren macht die Natur fast unmerklich durch die Thierpflanzen [2]). Man kann nemlich bei einigen Meergeschöpfen zweifeln, ob sie Pflanzen oder Thiere sind; denn am Boden angewachsen, sterben die meisten von ihnen, wenn sie losgerissen werden [3]). So sind die Steckmuscheln (πίνναι) fest angewachsen, und die Messerscheiden (σωλῆνες) können nicht leben, wenn sie abgerissen sind. Ueberhaupt ist das ganze Geschlecht der Schalthiere (ὀστρακόδερμα) den Pflanzen ähnlich, und was die Empfindung anbetrifft, so findet sich bei einigen gar keine Spur, bei anderen eine nur sehr unbestimmte. Von einigen ist der Körper fleischig, wie bei den sogenannten Ascidien (τήθυα) [4]) und dem Geschlecht der Meernessel oder der Quallen (ἀκαλαφαί); aber der Schwamm (σπόγγος) gleicht ganz den Pflanzen, denn bei geringem Unterschied scheint das Eine vor dem Anderen mehr Leben und Bewegung zu haben; und eben so verhält es sich in Bezug auf die Verrichtungen des Lebens. Denn wie dies Geschäft der Pflanzen kein anderes zu seyn scheint, als ihres Gleichen hervorzubringen [5]), so haben auf gleiche Weise auch einige Thiere keine andere Verrichtung, als die Fortpflanzung, welche durch den Samen geschieht. Deshalb sind eben diese Verrichtungen allen Geschöpfen gemeinsam. Tritt nun aber die Empfindung hinzu, so unterscheidet sich die Lebensweise sowol in Bezug auf die Lust der Begat-

[1]) Vergl. noch zu diesem Abschnitt: Commentatio de Aristotele botanico, scrips. Henschel. Vratisl. 1824. und besonders die ausführlichere Behandlung in Phytologiae Aristotelicae fragment. ed. Wimmer. Vratisl. 1838.

[2]) Hist. an. 8, 1.

[3]) Vergl. hist. an. 1, 1.

[4]) Vergl. de part. an. 4, 5. p. 681. a. 25.

[5]) Vergl. Magn. mor. 1, 10.

tung, als auch auf die Ernährung der Jungen. Es sorgen daher einige Thiere nach Art der Pflanzen in bestimmten Zeiten einzig und allein für die Erzeugung; andere sorgen auch für die Ernährung der Jungen, nach deren Vollendung sie sich um diese nicht weiter bekümmern und keine Gemeinschaft mit ihnen haben.

b. Das Thierleben.

Der wesentlichste Unterschied der Thiere von den Pflanzen besteht in der Empfindung [1]), denn die Thiere haben eine centrale Mitte, welche die Form des Empfindbaren, wie das Wachs die Form des Siegelringes, ohne seine Materie aufzunehmen vermag [2]). Ihnen kommt das auf der Empfindung beruhende sinnliche Leben (*τὸ αἰσθητικόν*) zu, welches getragen und bedingt ist durch das vegetative [3]). Diese Stufe des Lebens enthält verschiedene Grade der Vollständigkeit. Alle Thiere haben Einen Sinn gemeinsam, das Gefühl [4]). Wo aber dieses sich findet, da ist auch Genuß und Schmerz, überhaupt Empfänglichkeit für Lust und Unlust, und wo dies ist, da tritt auch die Begierde hervor, denn diese ist der Trieb nach dem Angenehmen. Alle Thiere haben ferner Sinn oder Empfindung von dem Ernährenden; denn das Gefühl ist Sinn der Ernährung. Es ernähren sich nemlich alle Thiere durch das Trockene und Feuchte, durch das Warme und Kalte, und hiervon ist das Gefühl der Sinn. Alle übrigen Sinne gehören nur nebenbei hierher; denn nichts trägt zur Ernährung der Ton, die Farbe oder der Geruch bei. Der Geschmack ge-

---

[1]) De gen. an. 1, 23. g. E.: *διαφέρει δ' αἰσθήσει τὰ ζῶα τῶν ζώντων μόνον.*

[2]) De an. 2, 12. §. 4; 3, 2. §. 3.

[3]) Ib. 2, 2 und 5.

[4]) Ib. 2, 3: *τὰ δὲ ζῶα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων τὴν ἁφήν.*

hört aber zu dem, was gefühlt wird. Hunger nemlich und Durst sind Begierde, jener nach Warmem und Trockenem, dieser nach Feuchtem und Nassem; das Schmeckbare ist aber gleichsam eine Versüßung von diesem. Mit dem Gefühl steht nun der Trieb in Verbindung, der zur Begierde wird; wo aber diese ist, erzeugt sich die willkürliche örtliche Bewegung [1]), doch nicht nothwendig bei allen Thieren [2]). Denn wenn einige Thiere an der ihr eigenthümlichen Stelle die Nahrung finden, so bedürfen sie der Bewegung nicht, um zu ihrem Zweck zu gelangen. Doch die Thiere, welche Ortsbewegung haben, bedürfen außer dem Gefühlssinn und dem Geschmack, der nur eine besondere Art des Gefühls ist [3]), noch anderer Sinne, die nicht bloß das Vorliegende empfinden, sondern auch in die Form bringen [4]). Gefühl und Geschmack sind bloß die nothwendigen Träger des Lebens, aber die übrigen Sinne, besonders Gesicht und Gehör, dienen zum bequemen Leben [5]). Die am vollkommensten organisirten Thiere haben fünf Sinne [6]), von denen jeder seine ihm eigenthümliche Wahrnehmung hat und eines besonderen Mediums bedarf, durch welches die sinnlichen Gegenstände wahrgenommen werden.

Für jede Sinneswahrnehmung ist zu unterscheiden das empfindende Subject mit seinem Sinnesorgan, und demselben gegenüber das Empfindbare, oder das Object der Empfindung [7]). Dieses ist der Wirklichkeit nach das, was jenes

---

[1]) Vergl. de mot. an. c. 6 u. 8. In der Schrift περὶ ζώων κινήσεως wird besonders über die allgemeine Ursache der Bewegung gehandelt und dasjenige näher bezeichnet, was im Thiere die Bewegung bewirkt.

[2]) De an. 2, 2 und 3; 3, 9.

[3]) Vergl. de sens. c. 2.

[4]) De an. 3, 12 De sens. c. 1.

[5]) De an. 3, 11. De sens. c. 1.

[6]) Hist. an. 4, 8.

[7]) Ueber die einzelnen Sinneswahrnehmungen handelt Aristoteles sowol

der Möglichkeit nach ist, daher findet in dem Empfindenden ein Leiden statt; sobald aber dieses afficirt ist, so geht aus dieser Vermittelung zwischen dem Empfindenden und dem Empfindbaren der Act der Wahrnehmung hervor, und auch das Empfindende ist alsdann der Wirklichkeit nach [1]). Jedes Sinnesorgan steht in Beziehung auf einen, demselben eigenthümlichen Gegenstand, der nicht durch ein anderes empfunden werden kann. Was die Stufenfolge der Sinne betrifft je nachdem sie das ferner und näher Liegende wahrzunehmen fähig sind, so ist zuerst das Gesicht [2]) derjenige Sinn, welcher am weitesten in die Ferne dringt. Er bezieht sich auf das Sichtbare. Sichtbar aber ist die Farbe, welche die äußerste Grenze des Durchsichtigen in einem begrenzten Körper ist; jede Farbe ist aber nur im Lichte sichtbar. Das Medium des Gesichtsorgans ist das Durchsichtige; dieses ist sichtbar, hat aber den Grund seines Sichtbarseyns nicht in sich selbst, sondern wird es erst durch ein Anderes, durch eine fremde Farbe. Luft, Wasser und viele andere Körper sind nicht als solche durchsichtig, sondern weil ihnen etwas mit dem unvergänglichen Himmelskörper Gemeinsames inwohnt, und eben dies

---

de an. 2, 5 — 3, 2., als auch in der Schrift de sensu et sensili. Dort wird über das Object der Wahrnehmung mehr im Allgemeinen gehandelt und zwar nur insofern, als die einzelnen Sinnesorgane durch dasselbe afficirt und die Sinnesthätigkeiten dadurch hervorgerufen werden; hier dagegen wird besonders das Object der Sinneswahrnehmung, wie es für sich existirt, hervorgehoben und näher bestimmt. S. de sens. et sens. c. 3. Ueber die Zeit der Abfassung beider Schriften vergl. Trendelenb. comm. in Arist. de an. p. 156 sq. Zu vergleichen sind noch die kleineren Schriften περὶ ἀκουστῶν und περὶ χρωμάτων, so wie mehrere Abschnitte der προβλήματα. Diese Schriften und namentlich die προβλήματα sind mehr Sammlungen von Notizen, welche verschiedenartige Thatsachen enthalten und gewiß schon früh von Aristoteles aufgezeichnet wurden.

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 321.

[2]) De an. 2, 7. Vergl. de sens. c. 3.

ist das Licht, die Verwirklichung desjenigen, was der Durchsichtigkeit fähig ist; wo das bloße Vermögen hierzu da ist, da kann auch Finsterniß seyn; das Licht ist aber gleichsam die Farbe des Durchsichtigen als solchen. Dies Durchleuchtende ist weder ein Feuer, noch überhaupt ein Körper oder der Ausfluß eines Körpers, sondern das den durchsichtigen Körper Durchdringende [1]). Wie nun das Licht das der Durchsichtigen Fähige zur Wirklichkeit bringt, ebenso besteht das Wesen der Farbe darin, das wirklich Durchsichtige in Bewegung zu setzen; daher kann auch die Farbe nur im Licht gesehen werden. Ohne das Medium des Durchsichtigen kann man nicht sehen; wenn man daher das, was Farbe hat, unmittelbar auf das Gesicht legt, so wird man es nicht sehen. Das Medium also zwischen dem Gesichtsorgan und der Farbe ist kein Hinderniß dafür, daß wir weniger genau sehen; sondern ist der Zwischenraum leer, wie Demokrit meint, so kann, geschweige daß genauer, vielmehr gar nichts gesehen werden. Die Anregung zur Thätigkeit geht in dem Durchsichtigen von dem Lichte aus und das Durchsichtige wird wieder von der Farbe bethätigt, somit setzt die Farbe das Durchsichtige in Bewegung, wie die Luft; von diesem aber, welches ein stetiges ist, wird das Sinnesorgan bewegt. Während nun die Farbe nur im Lichte gesehen wird, kann das Feuer sowol in der Finsterniß als auch im Lichte gesehen werden, denn das Durchsichtige wird durch dasselbe durchsichtig. Wie nun in

---

[1]) Vergl. de sens. c. 3: ὅ δὲ λέγομεν διαφανές, οὐκ ἔστιν ἴδιον ἀέρος ἢ ὕδατος οὐδ᾽ ἄλλου τῶν οὕτω λεγομένων σωμάτων, ἀλλά τίς ἐστι κοινὴ φύσις καὶ δύναμις, ἣ χωριστὴ μὲν οὐκ ἔστι, ἐν τούτοις δ᾽ ἐστί, καὶ τοῖς ἄλλοις σώμασιν ἐνυπάρχει, τοῖς μὲν μᾶλλον τοῖς δ᾽ ἧττον. Im Gegensatz des Geschmacks bemerkt Aristoteles de an. 2, 10., daß auf solche Weise die Farbe nicht gesehen wird, nemlich durch eine Mischung in das Durchsichtige oder durch Ausflüsse. In Bezug auf das Letztere vergl. de sens. c. 3. p. 440. a. 15.

dem Durchsichtigen das, was auch in der Luft Licht bewirkt, bald vorhanden, bald nicht vorhanden ist, dort also Licht, hier Finsterniß, ebenso entsteht auch in den Körpern weiß und schwarz [1]), welches Grundfarben sind, zu denen man noch das Gelbe hinzufügen kann, wenn man auf die den Elementen entsprechenden Farben Rücksicht nimmt [2]). Die Entstehung der übrigen Farben kann man sich auf verschiedene Weise erklären. Es kann nemlich das Weiß und Schwarz neben einander gelegt werden, so daß jedes von beiden wegen seiner Kleinheit unsichtbar, das aus beiden Zusammengesetzte aber sichtbar wird. Dies kann nun weder weiß, noch schwarz seyn, muß aber jedoch eine Farbe haben und zwar eine gemischte. So entstehen mehrere Farben; viele aber nach bestimmten Zahlenverhältnissen, nach welchen sie neben einander gelegt sind; je einfacher und leichter zu berechnen diese Verhältnisse sind, desto angenehmer sind die Farben, wie blauroth (ἀλουργόν) und purpurn (φοινικοῦν), ganz entsprechend den Consonanzen in der Musik. Eine andere Art, die Entstehung der Farben zu erklären, ist die, wenn eine durch die andere hindurchscheint, wie zuweilen die Maler eine Farbe über eine andere hellere streichen, und wie die Sonne an und für sich weiß ist, aber durch Nebel und Rauch roth aussieht [3]). Indeß eine Hauptursache der Verschiedenheit der Farben liegt darin, daß die sehr kleinen Theile der einfachen Farben weder neben einander, noch über einander liegen, sondern daß sie ein inniges, sich einander aufs vollkommenste durchdringendes Gemisch bilden. Die Verschiedenheit erzeugt sich hier daraus, daß dasjenige, was gemischt wird, auf verschiedene Weise mit einander vermischt werden kann. Nun aber zu sagen, wie die Alten, es seyen die Farben Ausflüsse, und einer solchen Ursache

[1]) De sens. c. 3.
[2]) De color. c. 1.
[3]) Vergl. de color. c. 2. und meteor. 3, 4.

wegen sehe man, ist unstatthaft; denn dann müßte Alles durch Berührung empfunden werden. Daher ist die Ansicht, daß die Empfindung des Sehens durch eine Bewegung des Mittels zwischen dem Gesicht und dem Gesehenen erfolge, ohne Weiteres besser, als daß sie durch Berührung und durch Ausflüsse statt finde. Wie nun beim Sehen die Gegenstände des Sichtbaren nicht unmittelbar das Sehorgan afficiren, sondern auf dasselbe durch das Medium des Durchsichtigen wirken, ebenso findet beim Hören [1]) ein ähnliches Verhältniß statt; nemlich hier ist es die Luft, welche vom Schall oder Ton bewegt wird und von der Luft das Ohr. Der tönende Körper muß fest und glatt seyn; denn keinen Ton bringt Wolle hervor, wenn sie zusammengestoßen und geschlagen wird. Der Ton selbst wird aber erzeugt, indem feste Körper auf einander schlagen und auf die Luft, und zwar so, daß die Luft, indem sie geschlagen wird, stehen bleibt und nicht aus einander stiebt [2]); daher sie, wenn schnell und stark geschlagen wird, tönt, indem alsdann die Bewegung des Schlagenden der Zerstreuung der Luft zuvorkommt. Wie nun das Feste und Glatte durch Aneinanderschlagen den Ton hervorbringt, ebenso verursacht auch das Hohle durch die Zurückbrechung viele Schläge, indem nicht herauskommen kann das in Bewegung Gesetzte. Wiederhall entsteht, wenn die zusammengepreßte Luft, welche eingeschlossen und zu zerstieben verhindert ist, durch ihre eigene Gewalt zurückgeschlagen wird, wie ein zurückprallender Ball [3]). Für sich ist die Luft wegen ihrer Zerstiebbarkeit tonlos; sie wird das bewegliche Medium des Tons nur dann,

---

1) De an. 2, 8.

2) Vergl. de audibil. in., wo bestimmter angegeben wird, wie die Luft den Schall oder den Ton hervorbringt.

3) De an. 2, 8. §. 4. ibiq. Trendelenb. über ἀνάκλασις. Vergl. probl. 1, 23., wo bemerkt wird, daß das Zurückprallen unter demselben Winkel geschieht, daher der Schall des Echo dem ursprünglichen entspricht.

wenn ihre Zerstreubarkeit aufgehoben wird, und tonerregend ist, was stetig zu bewegen vermag die einige Luft bis ans Gehör [4]). Das Ohr selbst gleicht vermöge der in ihm eingeschlossenen Luft [2]) einem beständig tönenden Horn. Auch das Wasser kann ein Medium des Tons werden; es pflanzt aber denselben schwächer fort [3]). Die Unterschiede des Tönenden zeigen sich in dem, was der That nach Ton ist, und wie man ohne Licht nicht die Farben wahrnimmt, so auch ohne Ton nicht das Hohe und Tiefe; jenes setzt den Sinn in wenig Zeit in starke Bewegung, dieses in vieler Zeit in schwache Bewegung [4]). Aber deshalb ist nicht das Hohe schnell und das Tiefe langsam, sondern von jenem wird durch die Schnelligkeit die Bewegung eine solche und von diesem durch die Langsamkeit. Schwerer ist es nun ferner, über den Geruch [5]) etwas zu bestimmen, weil er bei dem Menschen schwächer ist, als bei vielen Thieren. Die Schwächung dieses Sinnes wird dadurch bewirkt, daß der Mensch nichts von

---

[1]) Vergl. de audibil. p. 802. a. 30., wo an Beispielen gezeigt wird, wie die Schwingungen der erschütterten Stelle sich bis ans Ende des tönenden Körpers fortsetzen und da aufhören, wo die Continuität des festen Körpers durch einen Riß oder sonstige Störung unterbrochen wird. Einheit und Continuität der Luft ist für den Ton wesentlich.

[2]) Vergl. oben p. 116.

[3]) Vergl. probl. 11, 58. und 6. In letzterer Stelle wird näher die Art und Weise angegeben, wie der in einem Körper erregte Ton sich durch die Luft fortpflanze. Vergl. noch de audibil. p. 801. a. 21., wo zugleich von Sprachröhren gehandelt wird, durch die der Ton vernehmbarer wird, weil die Luftschwingungen sich nicht zerstreuen können.

[4]) Vergl. de gen. an. 5, 7. p. 787. a. 12., de audibil. p. 801. a. 6. und 803. a. 32., ib. p. 803. b. 30. und probl. 11, 6., wo gefragt wird, weshalb höhere Töne weiterhin gehört werden, als tiefere; ferner ib. 11, 7. 10.

[5]) De an. 2, 9. Vergl. de sens. c. 4 und 5.

dem, was Geruch hat, empfinden kann ohne Unannehmlichkeit oder Annehmlichkeit [1]). Es sind nun, wie die Speiser für den Geschmack, die eine süß, die andere bitter, so auch die Gerüche, und es haben die Arten der Gerüche, eben weil sie nicht vollkommen deutlich sind, ihren Namen von jenen erhalten. Es gehört nemlich das Riechbare dem Trockenen an und stimmt insofern mit dem Schmeckbaren überein, als das, was man riecht, nichts Anderes ist, als eine Auflösung der trockenen, schmeckbaren Theile, nur daß bei dem Schmecken die Auflösung allein im Nassen geschieht, dagegen beim Riechen in der Luft [2]). Wie nun Gehör und Gesicht die Gegenstände unterscheiden, welche gehört und nicht gehört werden können, und welche sichtbar und nicht sichtbar sind, ebenso unterscheidet auch der Geruch in den Dingen das Riechbare und Unriechbare. Es ist aber unriechbar theils das, was überhaupt keinen Geruch haben kann, theils das, was geringen und schwachen Geruch hat. Ferner wird das Riechbare gleichfalls durch ein von dem Geruchsorgan gesondertes und verschiedenes Medium empfunden, nemlich durch die Luft oder durch das Wasser. Es riecht nemlich der Mensch nur einathmend; denn wenn er nicht einathmet, sondern ausathmet, oder den Athem anhält, so riecht er nicht, weder in der Ferne, noch in der Nähe, noch auch wenn er selbst etwas in die Nase hineinlegt. Diejenigen Thiere nun, welche, ohne zu athmen, dennoch den Geruch empfinden und durch denselben auf gleiche Weise, wie der Mensch, afficirt werden, müssen diesen Sinn haben, wenn auch anders gestaltet, indem das Werkzeug des Geruchsinnes bei ihnen unbedeckt, dagegen bei denen, welche

[1]) Vergl. de sens. c. 5. p. 443. b. 16.

[2]) Die Uebereinstimmung des Riechbaren und Schmeckbaren in den Stoffen weist Aristoteles de sens. c. 5. p. 443. a. 8. nach, indem er von dem Satz ausgeht, daß alle Stoffe, die keinen Geschmack, auch keinen Geruch haben.

die Luft aufnehmen, mit einer Decke versehen zu seyn scheint, die beim Einathmen dadurch weggezogen wird, daß sich die Adern und Poren erweitern. Der Zweck des Geruchs ist erstens der allen Thieren gemeinschaftliche, nemlich von fernher die Gegenstände zu unterscheiden, welche durch ihre Annehmlichkeit zur Nahrung dienen und durch ihre Unannehmlichkeit gefahrdrohend sind; der zweite Zweck ist dem Menschen eigenthümlich, nemlich die kalte Substanz des Gehirns zu erwärmen und zu beleben [1]). Denn während bei den Thieren die Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit des Geruchs nur im Zusammenhang steht mit den Gegenständen der Nahrung oder der Gefahr, ist der Mensch allein auch für solche Gerüche empfänglich, die an und für sich angenehm oder unangenehm sind, und eben diese dienen vermöge der eigenthümlichen Organisation des Menschen zur Erhaltung der Gesundheit. Was nun das Schmeckbare selbst betrifft [2]), so ist dasselbe etwas Fühlbares, und eben deshalb geschieht hier die Empfindung nicht durch ein besonderes Medium, sondern das Schmeckbare berührt unmittelbar das Geschmacksorgan, wie dies auch beim Fühlen der Fall ist. Deshalb ist aber auch der Geschmack bei dem Menschen vorzüglich scharf, weil der Gefühls- oder Tastsinn beim Menschen so vollkommen ausgebildet ist [3]). Das Nasse nun, in welchem das Schmeckbare sich findet, ist für dasselbe nicht Mittel, sondern Stoff, und dies ist etwas Fühlbares. Denn das Schmeckbare ist ein mit Wasser Mischbares und berührt in Verbindung mit der auflösenden Flüssigkeit das Organ unmittelbar. Es fordert die Mischung in das Nasse und es muß daher der schmeckbare Gegenstand entweder aufgelöst (χυμός) oder auflösbar (γευστός) seyn. Die festen aufgelösten Theile durchdringen das Nasse und verän-

[1]) Vergl. oben p. 112.
[2]) De an. 2, 10.
[3]) Vergl. de sens. c. 4.

dern dasselbe [1]), wie Farben, die in Wasser aufgelöst werden. Doch nicht die Auflösung jedes trockenen Stoffs bringt das Schmeckbare hervor, sondern es muß ein solcher Stoff seyn, der zugleich nährend ist. Der nahrhafte Stoff ist schmeckbar; nährend ist er aber nur insofern, als er das Süße enthält, sey es rein oder mit einer Beimischung. Das Nahrhafte und somit auch das Süße wird besonders durch die Wärme erzeugt, indem dieselbe die gehörige Durchdringung des Warmen und Nassen bewirkt [2]). Herrscht dagegen bei geringerer Wirkung der Wärme das Kalte und Trockene vor, so geht das Süße in das Bittere über. Da nun das Schmeckbare nur durch Auflösung im Nassen geschieht, so liegt der Ursprung für dasselbe auch in dem, was trinkbar und nicht trinkbar ist; daher ist auch das Trinkbare dem Gefühl und Geschmack gemeinschaftlich. Weil aber ferner jedes Sinnesorgan der Möglichkeit nach dasselbe ist, was sein Gegenstand schon der Wirklichkeit nach ist [3]), so darf der Geschmacksinn weder durchaus naß seyn der Wirklichkeit nach, noch auch etwas durchaus Trockenes, sondern er muß etwas seyn, das eine Feuchtigkeit aufnehmen kann, ohne dadurch von seiner Eigenthümlichkeit etwas zu verlieren. Daher kommt es auch, daß die Zunge, weder wenn sie ganz trocken ist, etwas empfindet, noch auch wenn sie allzu naß ist. So wie aber das Gesicht und das Gehör jedes den ihm eigenthümlichen Gegenstand und zugleich das Gegentheil desselben unterscheidet, eben so auch der Geschmack das Schmeckbare und Unschmeckbare. Letzteres ist theils das, was nur einen geringen Grad des Schmeckbaren besitzt, theils auch das, was den Geschmack verdirbt. Es giebt verschiedene Arten des Schmeckbaren, welche aus dem Gegensatz des Süßen und Bitteren hervorge-

---

1) Vergl. de sens. c. 4.

2) Vergl. de plant. 2, 10. und oben p. 93. 104.

3) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 321.

hen [1]). Denn es sind alle anderen Geschmäcke nur Mischungen dieser beiden, wie die Farben entstehen aus der Mischung des Weißen und Schwarzen. Dem Süßen gehört zunächst der fettige Geschmack an, und das Salzige und Bittere sind beinahe dasselbe. Wie es nun sieben Hauptfarben giebt, wenn man das Graue als eine Art des Schwarzen setzt, ebenso giebt es sieben Hauptgeschmäcke. Es gehört nemlich das Gelbe dem Weißen an, wie das Fettige dem Süßen, und wie sich demnach folgende Farben ergeben: weiß, gelb (ξανθόν), purpurroth (φοινικοῦν), blauroth (ἁλουργές), grün (πρασινόν), blau (κυανοῦν), schwarz; ebenso folgende Geschmäcke: süß, fettig (λιπαρόν), herbe (αὐστηρόν), beißend (δριμύ), zusammenziehend (στρυφνόν), sauer (ὀξύ), bitter. Es liegen also die Geschmacksarten ebenso zwischen dem Süßen und Bitteren, wie die Farben zwischen dem Weißen und Schwarzen, und wie nun das Schwarze eine Beraubung des Weißen in dem Durchsichtigen ist, ebenso ist das Salzige und Bittere eine Beraubung des Süßen in dem nährenden Feuchten. Daher kommt es auch, daß die Asche von jedem verbrannten Körper bitter ist, weil alsdann das Trinkbare oder Feuchte aus demselben herausgetrieben ist. Während nun die einzelnen Sinne auf einem Hauptgegensatz beruhen, das Gesicht auf Weiß und Schwarz, das Gehör auf Höhe und Tiefe, der Geschmack auf Bitter und Süß, ergeben sich dagegen bei dem Gegenstande des Tastsinnes [2]) viele Gegensätze: Warm, Kalt, Trocken, Naß, Hart, Weich u. dgl. m. [3]) Hier einen solchen Hauptgegensatz aufzustellen, ist schwer, weil die Grundlage des Gefühls nicht so deutlich ist, wie z. B. beim Gehör der Ton. Daher könnte es scheinen, als ob der Tastsinn eine Verbindung von mehreren verschiedenen Sinnen sey. Das

---

[1]) Vergl. de sens. c. 4.

[2]) De an. 2, 11.

[3]) Vergl. de gen. et corrupt. 2, 2.

Organ selbst ist für diesen Sinn ebenfalls nicht ganz deutlich; denn wenn auch mit der Berührung des Fleisches die Empfindung sogleich erfolgt, so wird doch auch, wenn man, wie eine Haut, über das Fleisch hinzieht, die Empfindung sogleich bei dem Berühren wahrgenommen. Ist nun die Haut noch dazu angewachsen, so dringt die Empfindung um so schneller hindurch. Es kann daher das Organ für den Tastsinn nach innen liegen, und es ist möglich, daß dasselbe, obgleich es nicht ein einziges ist, doch wegen eben dieser Bedeckung durch das Fleisch nur eins zu seyn scheine. Wäre z. B. Luft oder Wasser, diese Mittel für die übrigen Sinne, auf gleiche Weise wie das Fleisch nach allen Seiten an uns angewachsen, so würde es scheinen, als ob wir nur mit Einem empfänden sowol Ton, als Farbe und Geruch. Da es aber ganz deutlich ist, durch welches Mittel die Bewegungen geschehen, so können die von jenen Objecten afficirten Sinnesorgane gehörig von einander unterschieden werden; beim Gefühl dagegen bleibt es undeutlich. Es kann nun aber ein beseelter Körper nicht aus Luft und Wasser allein bestehen, sondern es bedarf derselbe zu seiner Bildung eines festen Stoffes, der nur vermittelst der Erde, mit den anderen Elementen gemischt, gewonnen werden kann. Daher muß ein aus dieser Mischung entstandener Körper dem Fühlenden angewachsen seyn, durch welchen die Empfindungen, deren mehrere sind, hindurchgehen. Daß aber in dem Tastsinn mehrere Empfindungen enthalten sind, beweist das Gefühl an der Zunge; denn alles Fühlbare empfindet man an diesem Organ, und auch das Schmeckbare. Würde nun durch das übrige Fleisch auch das Schmeckbare empfunden, so könnte es scheinen, als sey ein und derselbe Sinn der Geschmack und das Gefühl. So aber gelten sie für zweierlei, weil sie sich nicht einander ganz entsprechen; denn die Zunge fühlt zwar dasselbe, was das Fleisch, aber das Fleisch ist nicht umgekehrt auch für das Schmeckbare empfänglich. Wenn man nun aber auch annehmen will, daß

der Tastsinn in der bloßen Berührung bestehe und das Fleisch das wirkliche Organ für diesen Sinn sey, so ist doch nicht zu übersehen, wie sich im Feuchten das Wasser und in der Luft eben diese so dicht um den Körper drängt, daß in diesem Fall das Gefühl, wie es sich auch bei den übrigen Sinnen zeigt, nicht ohne ein Dazwischentreten der Luft oder des Wassers zwischen das Empfindende und das Empfindbare möglich zu seyn scheint. Dies bleibt aber leicht unbemerkt, und wir glauben die Dinge zu berühren, ohne daß etwas dazwischen ist. Es läßt sich nemlich hier nicht, wie bei den anderen Sinnen, eine Wirksamkeit des Mittels auf das Sinnesorgan unterscheiden [1]), sondern es erleidet vielmehr das Mittel mit dem Organ zugleich, wie wenn Jemand durch einen Schild geschlagen wird; denn alsdann ist nicht der Schild das Stoßende, indem er geschlagen wird, sondern beide zugleich trifft der Schlag. Indeß wenn auch bei der Berührung die Luft zwischen das Berührende und den berührten Gegenstand tritt, so hat dieselbe doch hier nicht den Zweck, wie bei den übrigen Sinnen, nemlich auf das Sinnesorgan zu wirken. Die Stelle eines solchen Mediums vertritt hier vielmehr das Fleisch, welches die Affection fortpflanzt nach dem Organ des Gefühls, das inwendig sich befindet. Denn wird etwas unmittelbar auf das Sinneswerkzeug gelegt, so empfindet dieses es nicht; was aber auf das Fleisch gelegt wird, empfindet man sogleich; daher das Fleisch das Mittel ist für den Tastsinn. Fühlbar sind nun die elementarischen Eigenschaften, die dem Körper

---

[1]) Aristoteles bewährt in der Behandlung der Sinne überall das Bestreben, die Vermittelung zwischen dem Empfindenden und dem Empfindbaren nicht auf eine mechanische Weise aufzufassen, so daß dieses jenes unmittelbar berühre, sondern die Medien haben eben die Bedeutung, näher anzugeben die Vermittelung und hierauf eben sowol die Hauptgegensätze in den einzelnen Sinneswahrnehmungen als auch die besonderen Arten des Wahrnehmbaren innerhalb der einzelnen Sinne zu entwickeln.

als solchen zukommen, nemlich das Warme und Kalte, Trokkene und Nasse, und da jeder Sinn gleichsam ein mittleres Maaß ist für den Gegensatz in dem Sinnlichen und nur das Ueberwiegende unterscheidet, so muß auch das Gefühl alle hier zu berücksichtigende Gegensätze, Kälte, Wärme, Härte, Weichheit, der Anlage nach in sich haben, aber keins von diesen der Wirklichkeit nach seyn, sondern erst dazu durch die Empfindung gemacht werden.

Die fünf Sinne nun finden sich alle beim Menschen und bei den Thieren, welche lebendige Junge gebären und auf Füßen sich fortbewegen; ferner bei allen, welche mit Blut versehen sind und lebendige Junge erzeugen [1]), wenn nicht etwa irgend eine Thierart unvollkommen entwickelt ist, wie es sich bei den Maulwürfen zeigt, welche keine sichtbare Augen haben. Wenn man aber die dicke Haut an der Stelle der Augen hinwegnimmt, so geben sich inwendig die Augen zu erkennen, welche dieselben Bestandtheile haben, wie die wirklichen Augen; doch sind diese Theile kleiner, als in den querstehenden Augen. Bei einigen Thieren sind die Sinnesorgane ganz sichtbar, namentlich das Gesichtsorgan, dessen Stelle fest bestimmt ist. Was das Gehör anbetrifft, so haben Einige Ohren, bei Anderen sind nur Gehörskanäle kenntlich. Ebenso verhält es sich mit dem Geruch; denn Einige haben eine Nase, Andere nur Geruchskanäle, wie z. B. die Vögel. Was den Geschmack betrifft, so haben unter den Wasserthieren die Fische eine Zunge, und wenn diese auch bei ihnen nicht bestimmt ausgebildet ist, so ist es doch aus Manchem zu schließen, daß den Fischen der Geschmack zukommt. Für das Gehör und den Geruch haben sie kein sichtbares Organ; denn wenn auch das, was an der Stelle der Nasenlöcher ist, als solches angesehen werden kann, so reicht es doch nicht bis zum Gehirn, und ist theils verschlossen, theils erstreckt es sich bis zu den

[1]) Hist. an. 4, 8.

Kiemen. Indeß ergiebt sich aus verschiedenen Kennzeichen, daß die Fische hören und riechen können. Was endlich noch die blutlosen Thiere anbetrifft, so haben die Weichthiere, die Weichschaligen und die Insecten alle Sinne; denn sie sehen, riechen, schmecken, und das Fühlen ist ja allen Thieren gemeinsam. Dagegen haben die Schaalthiere zwar Geruch und Geschmack, doch wegen des Gesichts und Gehörs läßt sich nichts mit Bestimmtheit sagen.

Mehr als die bezeichneten fünf Sinne kann es nicht geben; es reicht nemlich für die Wahrnehmung aus der Nähe oder bei unmittelbarer Berührung das Gefühl hin. Dagegen ist die Wahrnehmung aus der Ferne nur durch die Vermittelung der zwischen dem organischen Körper und den Gegenständen in der Mitte liegenden Elemente möglich, und da diese mit in den Organismus aufgenommen sind, so ist durch sie zugleich das Vorhandenseyn der einzelnen Sinne bedingt, und es entspricht demnach das Gesicht dem Wasser, das Gehör der Luft, der Geruch dem Feuer, und das Gefühl und der Geschmack der Erde [1]). Ihren Ursprung haben die Sinne in dem Herzen, weil das Blut auf sie den wesentlichsten Einfluß ausübt und dieses seinen Ursprung im Herzen hat. Vertheilt sind aber die Sinne dem Gegensatz gemäß, der in dem Organismus durch die Lage des Herzens und des Gehirns bedingt ist [2]), und es treten demnach Gefühl und Geschmack in nähere Beziehung zum Herzen, und das Gesicht und der Geruch in nähere Beziehung zum Gehirn [3]). Es stehen

---

[1]) De an. 3, 1., wo aber die Auseinandersetzung wegen ihrer Mangelhaftigkeit große Schwierigkeiten darbietet. Vergl. Weiße zu seiner Uebersetzung der Aristotelischen Schrift von der Seele p. 280 sqq. und Trendelenb. com. in Arist. de an. p. 419 sqq. S. noch de sens. c. 2.

[2]) Vergl. oben p. 110 sqq.

[3]) De sens. c. 2. g. E. Vergl. Trendelenb. l. l. p. 161 sqq.

nun ferner mit den Sinnen die Zustände des Wachens und Schlafens in Verbindung. Das Wachen ist die Freiheit der Sinne, das Schlafen eine Gebundenheit derselben, und da die Gegensätze einander bedingen, so fordert der Zustand des Wachens auch den des Schlafens. Demnach kann nur das Thier schlafen, was Sinne hat. Der Zustand der Pflanzen ist eigentlich nicht Schlaf, weil er nicht erweckt werden kann. Schlafähnlich ist auch der Zustand der ungeborenen Kinder und bildet eine Mittelstufe zwischen Leben und Nichtleben [1]). Bei den Thieren wechselt Schlaf und Wachen ab, und es giebt kein Thier, das immer wacht oder immer schläft [2]). Der Schlaf ist eine Ohnmacht der Sinne, besonders eine Gebundenheit des Gemeingefühls, durch welches zuerst Alles wahrgenommen wird [3]). Dieser Zustand wird hervorgebracht durch das Uebermaaß des Wachens. Wenn auch das Wachen das Wahrnehmen und Denken der Zweck ist, so bleibt doch der Schlaf nothwendig, weil er zur Erholung und Erhaltung dient [4]), denn es kann eine ununterbrochene Bewegung nicht mit Vergnügen statt finden [5]). Es entsteht aber der Schlaf, indem durch die Evaporation der Nahrungsmittel das Blut nach dem Kopfe dringt und hier durch die dem Gehirn eigenthümliche Kälte abgekühlt wird. Die hieraus entstehende Feuchtigkeit erschwert den Kopf und bewirkt das Einnicken. Indem nun diese Feuchtigkeit wieder nach unten dringt und der aufsteigenden Wärme entgegenwirkt, tritt der

---

[1]) Vergl. de gen. an. 5, 1.

[2]) De somn. et vigil. c. 1.

[3]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 324 sq.

[4]) Probl. 6, 5 und 7 bemerkt Aristoteles, daß man deshalb auf der rechten Seite am besten ruhe, weil von dieser die Bewegung ausgeht und diese Seite somit durch die Tagsarbeit am meisten ermüdet wird.

[5]) De somn. c. 2.

Schlaf vollkommen ein [1]). Durch diese Gegenwirkung zieht sich die Lebenswärme [2]), aus welcher alle Bewegungen und Thätigkeiten hervorgehen, immer mehr von den oberen und äußeren nach den unteren und inneren Theilen zurück, daher jene mehr und mehr erkalten, dagegen diese warm werden. Es erwacht das Thier, sobald die Verdauung beendigt und die nach innen gedrängte Wärme wieder frei geworden ist [3]). Aus dieser Entstehungsweise des Schlafes erklären sich verschiedene Erscheinungen, z. B. daß die Kinder in tiefem Schlaf zu liegen pflegen; denn bei ihnen dringt alle Nahrung nach oben, was sich daran zeigt, daß der obere Theil verhältnißmäßig viel größer ist, als der untere, weil sich eben hierhin besonders das Wachsthum erstreckt. Derselbe ist voll von Nahrungsstoff, so daß die Kinder in den ersten fünf Monaten kaum den Hals frei drehen und wenden können. Aus keiner anderen Ursache sind die Kinder auch der Epilepsie leicht ausgesetzt; denn die Epilepsie ist dem Schlafe sehr ähnlich und pflegt besonders im Schlaf einzutreten. Wenn nemlich eine große Masse von Pneuma nach oben drängt, und, sobald es wieder zurücktritt, die Adern aufschwellt, so wird der Athmungskanal zusammengepreßt. Daher ist den Kindern und selbst auch den Ammen der Wein nicht zuträglich, weil dieser viel Pneuma enthält. Ferner sind diejenigen schlafliebend, deren

---

[1]) De somn. c. 3. Vergl. de part. an. 2, 7.

[2]) De somn. c. 3. p. 457. a: ὁ ὕπνος ἐστὶ σύνοδός τις τοῦ θερμοῦ εἴσω καὶ ἀντιπερίστασις φυσική κ. τ. λ. Vergl. probl. 33, 15: καθευδόντων ἡμῶν ἀντιπεριΐσταται τὸ θερμὸν ἐντός — — — συστέλλει τὸ θερμὸν ἐντός — — τοῦτο δ' ἐν τῷ ὕπνῳ ἐντὸς περιΐσταται, λιπὸν τὸν περὶ τὴν κεφαλὴν τόπον, ἠρεμοίη ἂν μάλιστα ἡμῶν τότε τὰ αἰσθητήρια· ὃ εἴη ἂν αἴτιον τοῦ καθεύδειν. In Bezug auf ἀντιπερίστασις vergl. noch probl. 14, 3 und 8, 9.

[3]) De somn. l. l. p. 458. a. 10: ἐγείρεται δ' ὅταν πεφθῇ καὶ κρατήσῃ ἡ συνεωσμένη θερμότης ἐν ὀλίγῳ πολλὴ ἐκ τοῦ περιεστῶτος, καὶ διακριθῇ τό τε σωματωδέστερον αἷμα καὶ τὸ καθαρώτατον.

Adern dünn und schmal sind, so daß die zurückstrebende Feuchtigkeit nicht leicht herabfließt; schlafliebend sind auch die Zwerge und überhaupt die, deren Köpfe groß sind, weil bei diesen der Andrang nach oben und die Evaporation stark ist. Die, welche weite und große Adern haben, sind nicht schläfrig, und ebenso auch nicht die Melancholiker [1]), deren innere Natur kalt ist; denn die schwarze Galle ist von Natur kalt und kältet die ernährende Werkstätte ab, daher sich von hier aus die Evaporation nur in geringem Maaß entwickelt. Es schlafen aber alle mit Füßen und Blut begabten Thiere [2]), und dies thun auch die Weichthiere, Fische und die weichschaligen Thiere; ferner die Insecten [3]), was besonders deutlich ist an den Bienen, die während der Nacht kein Gesumse von sich geben und auch beim Laternenlichte fortschlafen. Alle Thiere bewegen sich in Folge einer gewissen Empfindung, sey es daß diese innerlich oder äußerlich erregt wird. Kund giebt sich dieselbe in dem Princip aller Sinne, im Herzen, und wenn nun Schlaf und Wachen Zustände dieses Organs sind, so ist es deutlich, an welcher Stelle und in welchem Organ sie ursprünglich hervortreten. Es giebt aber auch Manche, welche schlafend aufstehen und solches thun, was Wachende thun; dies kann jedoch nicht ohne ein gewisses Bild und eine gewisse Wahrnehmung geschehen. Sie gehen nemlich umher [4]), sehend wie die Wachenden, und ihnen wird zu Theil die Wahrnehmung von Umständen, obgleich sie nicht wachen und auch nicht träumen. Es tritt nemlich ferner zu den Sinnen,

[1]) Vergl. über die Melancholiker das interessante probl. 30, 1.

[2]) Hist. an. 4, 10.

[3]) Vergl. de somn. c. 2. p. 456. a. 11., wo Aristoteles von den blutlosen Thieren, von den Insecten und von denjenigen, die keine Respirationswerkzeuge haben, bemerkt, daß sie etwas diesen Analoges besitzen, und daselbst zugleich eine Erklärung von dem Gesumse der Insecten giebt.

[4]) Vergl. de gen. an. 5, 1.

durch welche die wahrnehmbaren Einzelformen aufgefaßt werden, noch diejenige Thätigkeit hinzu, vermöge welcher sich die äußeren Wahrnehmungen zu inneren Bildern gestalten [1]), und eben dieser Thätigkeit, welche als Einbildungskraft (φαντασία) wirksam ist [2]), gehört der mit dem Schlaf zusammenhängende Zustand des Träumens an [3]). Denn der Traum ist ein Bild (φάντασμα), das hervorgeht aus der Bewegung der Gefühlsfähigkeit, die durch einen größeren Andrang der Wärme während des Schlafs erzeugt wird; denn bei Nacht [4]), wo die besonderen Sinne unthätig sind und nicht wirksam seyn können, indem die Wärme aus den äußeren Theilen sich nach innen zieht, tritt besonders dasjenige Princip hervor, von wo die Sinne ihren Ursprung nehmen, und es tauchen hier alle Erscheinungen und Bewegungen auf, die durch die Sinne im Innern entstanden sind. Jedoch tritt der Zustand des Träumens nicht ein, sobald sich die Bewegung, die durch die Wärme von den Speisen her erzeugt ist, noch nicht beruhigt hat. Wie wenn das Wasser heftig erregt, theils kein Bild wiederspiegelt, theils in einer verkehrten Gestalt, wenn es sich aber beruhigt hat, das Bild in reiner und deutlicher Gestalt darstellt; ebenso verhält es sich mit jenen inneren Bewegungen, welche, je nachdem sie sich beschwichti-

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 330 sq.

[2]) Vergl. oben p. 26. n. 1. Zur φαντασία gehört sowol das Gedächtniß (μνήμη) als auch die Erinnerung (ἀνάμνησις). Ueber beides handelt die kleine Schrift des Aristoteles: περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, wo zugleich nachgewiesen wird, inwieweit den Thieren namentlich das Gedächtniß zukomme.

[3]) De insomn. c. 1. extr.

[4]) De insomn. c. 3: νύκτωρ δὲ δι' ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεων καὶ ἀδυναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν, διὰ τὸ ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντὸς γίνεσθαι τὴν τοῦ θερμοῦ παλίῤῥοιαν, ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως καταφέρονται καὶ γίνονται φανεραὶ καθισταμένης τῆς ταραχῆς. Vergl. de somn. c. 3. p. 455. b. sq.

gen, angenehme oder unangenehme Träume hervorrufen. Es treten nemlich aus diesen inneren Bewegungen die Bilder nach und nach hervor, gleichwie Frösche, die, aus Kork gearbeitet, neben einander gestellt und mit Salz beschüttet werden, und dann mit Wasser begossen, nach und nach zum Vorschein kommen, sobald das Salz geschmolzen ist. Während nun die durch den Andrang der Wärme erzeugten Bewegungen sich legen, sind die inneren Gestaltungen gleich den in der Luft schwebenden Wolken, die bald die Figur eines Menschen, bald die eines Centauren annehmen, und so schnell von einer Gestalt in eine andere übergehen. Immer sind aber diese inneren Bilder etwas von dem, das sich von einem wirklich wahrgenommenen Gegenstand im Innern erhalten hat [1]). Es ist daher der Traum ein Bild, welches, durch die Bewegung der Sinne erzeugt, während des Schlafes selbst im Innern hervortritt [2]). Aus der Entstehungsweise der Träume erklärt sich nun, daß sie, wenn man nach dem Essen einschläft, nicht sogleich eintreten, weil dann jene Bewegungen, die durch die Evaporation der Nahrungsmittel entstehen, sich noch nicht beruhigt haben. Eben deshalb träumen auch Kinder nicht, die noch nicht lange geboren sind, weil hier die von der Wärme der Nahrungsmittel erzeugten Bewegungen noch heftig sind. Es träumen nun [3]) alle lebendig gebärende Vierfüßler; bei den eierlegenden Thieren ist es ungewiß. Der Mensch träumt am meisten unter allen Thieren, doch träumen kleine Kinder fast gar nicht; es fängt das Träumen bei den meisten erst im vierten, fünften Jahre an, und wenn auch die kleinen Kin-

[1]) De insomn. l. l.: τούτων δὲ ἕκαστόν ἐστιν — — ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθήματος.

[2]) L. l.: τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾖ, ᾗ καθεύδει, τοῦτ' ἔστιν ἐνύπνιον.

[3]) Hist. an. 4, 10.

der träumen, so können sie sich doch erst später daran erinnern [1]).

Das wesentlichste Kennzeichen der thierischen Natur ist die Empfindung und das auf derselben beruhende Sinnen-Leben, und das Empfindungsvermögen selbst ist in der Organisation der Thiere eben dadurch vermittelt, daß es hier eine centrale Einheit, eine feste Mitte giebt, auf welche alle Theile eine wesentliche Beziehung haben. Was nun die Eintheilung der Thiere betrifft, so sondern sie sich nach zwei Hauptgruppen, je nachdem sie mit Blut begabt oder blutlos sind [2]). Die Blutthiere unterscheiden sich nach den Bewegungsorganen in vierfüßige, zweifüßige oder geflügelte und in fußlose. Die vierfüßigen sind entweder lebendige Junge gebärende oder Eier legende; die zweifüßigen oder geflügelten sind die Vögel; die fußlosen sind entweder auf dem Lande lebend, wie die Schlangen [3]), oder mit Flossen versehen und im Wasser lebend, wie die Fische, von welchen auszusondern sind die Wallfische [4]). Die blutlosen Thiere sondern sich in vier Klassen: 1) Weichthiere (*μαλάκια*) [5]), welche außen das Fleischige, inwendig das Feste haben, wie das Geschlecht der Dintenfische (*τὸ γένος τῶν σηπιῶν*); 2) Weichschalige (*μαλακόστρακα*), welche das Feste außen und das Weiche und Fleischige innen haben; das Feste an ihnen ist nicht zerbrechlich (*θραυστόν*), sondern zermalmbar (*φλαστόν*); hierher gehört das Geschlecht der Krebse; 3) Schaalthiere (*ὀστρακόδερμα*), welche inwendig Fleischiges, außerhalb ein

[1]) Hist. an. 7, 10. Vergl. de insomn. c. 3. g. E. und de somn. et vigil. c. 2. extr.

[2]) Hist. an. 1, 4. 5. 6. Vergl. Oken's Allgemeine Naturgeschichte für alle Stände. Vierter Bd. p. 482 sqq.

[3]) Hist. an. 1, 6: *ἄπουν δὲ φύσει ἐστὶν ἔναιμον πεζὸν τὸ τῶν ὄφεων γένος.* Vergl. jedoch ib. 2, 14.

[4]) Vergl. de part. an, 4, 13. und hist. an. 6, 12.

[5]) Hist. an. 4, 1.

zerbrechliches (*θραυστὸν καὶ κατακτόν*), aber nicht zermalmbares Hartes haben, wie das Geschlecht der Schnecken und Austern; 4) die Insecten (*ἔντομα*), welche ihrem Namen gemäß entweder an den vorderen oder an den hinteren, oder an beiden Theilen zugleich Einschnitte haben, und in denen weder Knochenartiges noch Fleischartiges getrennt ist, sondern welche, indem sie zwischen Knochen und Fleisch die Mitte halten, innen und außen gleich hart sind [1]). Was nun zunächst die

---

[1]) Die hauptsächlichsten Unterschiede, die bei den Thieren nach ihrer Lebensart (*κατὰ τοὺς βίους καὶ τὰς πράξεις*) und nach ihrem Charakter (*κατὰ τὰ ἤθη*) zu berücksichtigen sind, giebt Aristoteles im ersten Capitel seiner Thiergeschichte an. Nach ihrer Lebensart sind die Thiere entweder Wasserthiere (*ἔνυδρα*) oder Landthiere (*χερσαῖα*). Die Wasserthiere sind entweder nur im Wasser lebende oder solche, die auch außerhalb des Wassers leben können; und diese sind entweder auf Füßen gehend (*πεζά*) oder fliegend (*πτηνά*) oder fußlos (*ἄποδα*). Ferner sind die Wasserthiere verschieden, je nachdem sie im Meer, in Landseen, in Flüssen, im Sumpfwasser leben. Besonders wichtig für die Lebensart der Thiere ist der Unterschied, ob sie an einem und demselben Orte bleiben (*μόνιμα*) oder den Ort verändern können (*μεταβλητικά*); jene leben nur im Wasser. Die Landthiere sind entweder fliegend oder auf Füßen gehend, indem letztere entweder schreitend (*πορευτικά*), kriechend (*ἑρπυστικά*) oder schleppend (*εἰλκυστικά*) sich fortbewegen. Ferner leben die Thiere theils in Heerden (*ἀγελαῖα*), theils allein (*μοναδικά*), und von beiden Arten vollführen die einen gemeinschaftlich ein Werk (*πολιτικά*), andere vereinzelt (*σποραδικά*). Nach ihrem Charakter sind die Thiere theils zahm und gelassen, theils muthig, heftig und ungelehrig, theils vorsichtig und furchtsam, theils falsch und hinterlistig, theils großmüthig, tapfer und edel. Ferner unterscheiden sich die Thiere noch nach den Verdauungsorganen (hist. an. 1, 2.), nach den Erzeugungsorganen (ib. c. 3.) und nach der Art der Fortpflanzung (ib. c. 5). Alle diese Unterschiede giebt Aristoteles erst ganz im Allgemeinen an (*ὡς ἐν τύπῳ γεύματος χάριν* ib. c. 6.) und fährt dann fort, zunächst die Anatomie der Blutthiere (ib. I, 7 — IV.), und dann im vierten Buch bis zum achten Capitel die Anatomie der blutlosen Thiere zu geben. Das 5te, 6te und 7te Buch handelt

Weichthiere [1]) anbetrifft, so sind an ihnen zu unterscheiden die Füße, der Kopf und die Höhle (κύτος), welche das Ganze umschließt; an dieser sind kleine Flossen, womit diese Thiere schwimmen. Allen Weichthieren gemeinsam ist, daß sie den Kopf zwischen den Füßen und dem Bauch haben. Sie haben, außer einer Art von Polypen, acht Füße, jeden mit zwei Saugwarzen (δικοτύλους). Eigenthümlich sind den Sepien zwei Rüssel, deren äußerstes Ende mit zwei Saugwarzen versehen ist; hiermit führen sie die Speise zum Munde, und werden sie durch einen Sturm an einen Felsen geworfen, so halten sie sich damit wie mit Ankern fest. Am Kopf der Weichthiere ist zu unterscheiden der Mund, worin zwei Zähne sind; oberhalb des Mundes liegen zwei große Augen, zwischen welchen ein kleiner Knorpel liegt, worin sich ein kleines Gehirn befindet [2]). Die Weichschaligen schließen besonders das Geschlecht der Krebse ein [3]). Diese unterscheiden sich hinsichtlich der Füße und Scheeren und namentlich auch in Rücksicht auf die länglichte und runde Gestalt. Von dem Körper dieser Thiere ist die umschließende Höhle ein ungegliedertes Ganze. Außerdem ist zu unterscheiden der

---

von der Begattung und Erzeugung der Thiere, und das 8te und 9te von der Lebensweise und dem Charakter der Thiere. Das gewöhnlich als 10tes Buch zu der Thiergeschichte hinzugefügte gehört nicht in den Zusammenhang. Vergl. Schneid. praef. ad edit. hist. an. T. I. p. XIII.

[1]) Hist. an. 4, 1. Vergl. de part. an. 4, 9.

[2]) Es werden a. a. O. noch besonders die inneren Glieder beschrieben und der Unterschied der Geschlechtsglieder angegeben. Ueber die Begattung der Weichthiere vergl. hist. an. 5, 6., über die Erzeugung ib. c. 18., de gen. an. 1, 15 und 3, 18. Ueber das Fleisch der Weichthiere vergl. besonders de part. an. 2, 8.

[3]) Hist. an. 4, 2. 3. Vergl. de part. an. 4, 7. Aufgezählt werden die κάραβοι, ἀστακοί, καρίδες, καρκίνοι; die Arten der καρίδες sind die κυφαί, κράγγονες, die größte Art der καρκίνοι sind die μαῖαι.

Kopf; an demselben befinden sich die Augen, vor welchen zwei große und glatte Hornhäute liegen, und unterhalb zwei kleine und glatte; hierin bewegen sich die Augen nach innen, nach außen und nach der Seite [1]). Die Schalthiere [2]) sondern sich in einschalige, die Schnecken, und in zweischalige, die Muscheln. Sie sind vielfach von einander verschieden nach der Schale und nach dem Fleische im Innern. Einige haben nemlich gar kein Fleisch, wie die Seeigel, andere haben zwar Fleisch, doch ist es ganz bedeckt und außer dem Kopf ist nichts sichtbar. Sie sind geschlechtlos [3]), den Pflanzen ähnlich [4]) und ohne Begattung [5]). Die Insecten endlich bieten mannigfaltige Species dar [6]), für welche oft der gemeinschaftliche Gattungsname fehlt. Allen gemeinsam sind drei Theile: der Kopf, die den Bauch umschließende Höhle und drittens das, was zwischen Bauch und Kopf liegt, was bei anderen Thieren Brust und Rücken genannt wird. Dies ist bei vielen Insecten ein Ganzes, bei denen aber, welche lang und vielfüßig sind, gleicht es fast der Zahl der Einschnitte. Alle Insecten leben, wenn sie durchgeschnitten werden, und namentlich lebt mit jenem mittleren Theil entweder der Kopf oder der Bauch. Alle haben Augen; von den übrigen Sinnen sind aber die Organe nicht kenntlich, außer daß eine Zunge erscheint in der Art eines Rüssels. Da der Leib der Insecten weder schalenartig noch fleischartig ist, sondern die Mitte zwischen beiden hält [7]), so haben sie weder einen Rück-

[1]) S. über die Begattung der Weichschaligen hist. an. 5, 7., über die Erzeugung ib. c. 17. Vergl. de gen. an. 3, 5. 8.

[2]) Hist. an. 4, 4—6. Vergl. 4, 7.

[3]) Hist. an. 4, 11.

[4]) Ib. 8, 1. Vergl. de gen. an. 1, 23. g. E. und de part. an. 4, 7.

[5]) Hist. an. 5, 15. Ueber die Art der Erzeugung vergl. de gen. an. 3, 11.

[6]) Hist. an. 4, 7. Vergl. de part. an. 4, 6.

[7]) Vergl. de part. an. 2, 8.

grat, noch Knochen, noch etwas Knochenähnliches, noch auch sind sie von einer Schale umschlossen, sondern ihr Leib schützt sich durch seine eigene Härte und bedarf keines anderen Schutzmittels. Es unterscheiden sich die Insecten, je nachdem sie geflügelt oder ungeflügelt sind. Die geflügelten haben entweder hornartige Flügeldecken (τὸ πτερὸν ἔχει ἐν κολεῷ oder ἔχει ἔλυτρα τοῖς πτεροῖς), wie die Käfer, oder es fehlt ihnen eine solche Decke; sie sind theils vierflügelig [1]), welche sich durch Größe auszeichnen und den Stachel hinten haben; theils zweiflügelig, welche nicht groß sind und den Stachel vorn haben. Den zweiflügeligen, die hinten nicht mit einem Stachel (ἐπιβοσκίς) versehen sind, ist vorn eine Art von Rüssel eigenthümlich [2]). Allen, welche einen solchen Rüssel haben, fehlen die Zähne; denn auch die Fliegen locken durch die Berührung mit demselben Blut hervor und die Mücken stechen damit. Die vierflügeligen Insecten haben ihren Stachel hinten entweder in sich verborgen, wie die Bienen und Wespen, oder außerhalb, wie der Scorpion. Ferner sind einige von den geflügelten Insecten hüpfend; die Hinterfüße derselben sind größer; es sind aber diese Springfüße nach innen gebogen, wie bei den vierfüßigen Thieren. Ferner giebt es Insecten, die geflügelt und ungeflügelt vorkommen, wie die Ameisen und Leuchtkäfer [3]). Endlich zu den flügellosen Insecten gehören die Vielfüße. Bei den Insecten ist das Weibchen größer als das Männchen [4]). Alle Insecten erzeugen Würmer (σκώληκας); indessen wird das Thier nicht aus einem Theil des Wurmes, wie bei dem Ei, sondern das Thier

[1]) Vergl. hist. an. 1, 5.

[2]) Vergl. de part. an. 4, 5. und Schneid. ad hist. an. 4, 7. p. 230.

[3]) Hist. an. 4, 1.

[4]) Hist. an. 4, 11. Vergl. über die Art der Begattung ib. 5, 8. und de gen. an. 1, 16. Ueber die Erzeugung hist. an. 5, 19—32.

geht aus dem Wurm ganz und gegliedert hervor [1]). Einige Insecten werden von den gleichartigen erzeugt, andere entwickeln sich von selbst; denn es gehen einige aus dem Thau, der auf die Bäume fällt, der Natur gemäß im Frühling hervor, aber auch oft im Winter, wenn die Witterung längere Zeit mild und gelind ist; andere erzeugen sich in Koth und Mist, andere in Hölzern theils von grünen, theils von getrockneten Pflanzen; andere in dem Fleisch der Thiere oder in den Excrementen, sey es in den schon abgesonderten oder in den noch nicht abgesonderten. Zu letzteren gehören die Eingeweidewürmer (*ἕλμινθες*), die sich unterscheiden in glatte, runde und in Spulwürmer (*ἀσκαρίδες*); diese verwandeln sich nicht weiter [2]). Die Schmetterlinge entwickeln sich aus Raupen (*κάμπαι*); diese erzeugen sich auf den grünen Blättern besonders des Kohls und sind anfangs kleiner als ein Hirsekorn; dann werden sie zu kleinen Würmern; am dritten Tage sind es kleine Raupen. Nachdem sie ausgewachsen sind, bewegen sie sich nicht, sondern verändern die Gestalt und werden Puppen (*χρυσαλλίδες*) genannt; sie sind von einer harten Hülle umschlossen, und berührt man sie, so bewegen sie sich; sie hangen an einem feinen Gespinnst, und haben weder einen Mund, noch irgend ein anderes deutliches Glied. Nach nicht langer Zeit öffnet sich jene Hülle und hervor fliegen jene geflügelten Thiere, die man Schmetterlinge (*ψυχάς*) nennt. Anfangs so lange es Raupen sind, nähren sich diese und sondern ein Excrement ab; aber im verpuppten Zustande genießen sie weder etwas, noch sondern sie etwas ab. Aehnlich ist die Art der Erzeugung von den übrigen Thieren, die aus Würmern ent-

---

[1]) Vergl. de gen. an. 2, 1.

[2]) Nach Aristoteles besteht die Natur des Wurmes eigentlich darin, daß er sich verwandelt; vergl. hist. an. 1, 5: *σκώληξ δ' ἐστὶν ἐξ οὗ ὅλου ὅλον γίνεται τὸ ζῶον, διαρθρουμένου καὶ αὐξανομένου τοῦ κυήματος.*

stehen. Auch die jungen Würmer von den Bienen, Anthrenen und Wespen nehmen Speise zu sich und sondern deutlich Excremente ab; wenn sie aber aus der Gestalt der Würmer in eine andere übergehen, wo sie Bienenbrut (νύμφαι) genannt werden, findet beides nicht mehr statt, sondern eingeschlossen bleiben sie ohne Bewegung, bis sie ausgebildet sind; dann kommen sie hervor, nachdem sie das durchstoßen haben, womit die Bienenzelle (κύτταρον) verstrichen war. Aus einem gewissen großen Wurm aber, der gleichsam Hörner hat und sich von den übrigen unterscheidet, wird zuerst durch Verwandelung eine Raupe, dann der Bombylius und aus diesem die Puppe (νεκύδαλος). In sechs Monaten macht er alle diese Formen durch. Vom Kokon des Seidenwurms wickeln die Weiber die Fäden auf (ἀναλύουσι — ἀναπηνιζόμεναι) und weben daraus [1]). Was nun ferner die Blutthiere betrifft, so sind zunächst unter den Wasserthieren die Fische durch mancherlei Formen von den anderen Thieren verschieden [2]). Sie haben zwar einen Kopf, und es sind an ihnen die Theile nach oben (πρανῆ) und nach unten (ὕπτια) unterschieden [3]). An den letzteren befindet sich der Bauch mit den Eingeweiden und der hintere Theil endigt sich fortlaufend in einen von dem Ganzen nicht getrennten Schwanz. Doch fehlt allen Fischen der Hals, die Arme und Beine; sie haben auch keine nach außen oder nach innen gelegene Hoden, sondern nur Samengänge [4]), ferner keine Brüste, mit Ausnahme von den-

[1]) Vergl. noch über die Erzeugung der Insecten de gen. an. 3, 9., besonders der Bienen ib. c. 10. Ueber die Nahrung der Insecten hist. an. 8, 9. Von dem Einfluß der Jahreszeiten auf sie ib. c. 27. Ueber die Lebensart und den Charakter der Insecten hist. an. 9, 38—43.

[2]) Hist. an. 2, 13. Vergl. de part. an. 4, 13.

[3]) Vergl. über die relative Bedeutung von πρανής und ὕπτιος Schneid. ad hist. an. 4, 1. p. 340.

[4]) Vergl. hist. an. 5, 5. und de gen. an. 1, 3.

jenigen, welche lebendige Junge gebären. Eigenthümlich sind den Fischen die Kiemen (βράγχια) [1]), durch welche sie das in den Mund aufgenommene Wasser wieder herauslassen; ferner die Flossen (πτερύγια), nach welchen sie sich unterscheiden, je nachdem sie vier, zwei oder gar keine haben. Die meisten sind mit vier Flossen versehen [2]), von welchen zwei nach oben und zwei nach unten sitzen; die länglichten und glatten Fische haben zwei nach oben in der Nähe der Kiemen, wie die Aale; andere, die länger gewachsen und mehr schlangenartig sind, haben gar keine Flossen, wie die Meeraale, sondern bewegen sich im Wasser durch Krümmungen (κάμπαις), wie die Schlangen auf dem Lande [3]). Die beiden Hauptgruppen der Fische sind die Knorpelfische (σελάχη — χονδράκανθα) und die Grätenfische (ἀκανθώδεις), welche einen stachlichten Rückgrat (ἄκανθα) haben, entsprechend dem bei den vierfüßigen Thieren [4]). Bei den Grätenfischen sind die Kiemen bedeckt, bei den Knorpelfischen unbedeckt. Die, welche mit bedeckten Kiemen versehen sind, haben diese an der Seite. Von den Knorpelfischen haben einige keine Flossen [5]), besonders die breiten und geschwänzten, sondern sie schwimmen vermittelst der Breite [6]); diese haben die Kiemen nach unten, die länglichten aber an der Seite. Außer den Kiemen unterscheiden sich die Fische von den übrigen Thieren in Hinsicht auf die äußere Bedeckung; denn sie sind weder mit Haaren bedeckt, wie die Vierfüßler, welche lebendige Junge gebären, noch mit Schildern (φολίδες), wie die vierfüßigen Eier legenden Thiere, noch mit Federn, wie die Vö-

[1]) Vergl. de part. an. 3, 6.

[2]) Vergl. hist. an. 1, 5.

[3]) Vergl. de part. an. 4, 13.

[4]) Vergl. hist. an. 3, 7. De part. an. 2, 9.

[5]) Vergl. hist. an. 1, 5.

[6]) Vergl. de inc. an. 9. g. E.

gel, sondern die meisten von ihnen sind mit Schuppen bedeckt (λεπιδωτοί). Alle haben mit Ausnahme des Skaros scharfe Zähne [1]), theils mit mehreren Reihen, theils sogar an der Zunge. Die Zunge selbst ist hart und stachlicht [2]) und so verwachsen, daß einige gar keine zu haben scheinen. Die Oeffnung des Mundes ist bei einigen sehr weit, wie bei den Vierfüßlern, die lebendige Junge hervorbringen [3]). Die Sinneswerkzeuge des Gehörs und Geruchs sind nicht sichtbar, nicht einmal die Gehörs- und Geruchsgänge. Die Augen aber sind hervortretend, doch fehlen die Augenlieder, obgleich die Augen nicht hart sind. Bei den Fischen ist das Männchen und Weibchen von einander unterschieden, nur nicht bei den Aalen [4]). Die Begattung vollführen alle Fische mit Ausnahme der breiten Knorpelfische dadurch, daß sie die unteren Theile an einander bringen. Die breiten, geschwänzten Knorpelfische begnügen sich hiermit nicht, sondern besteigen den Rücken des Weibchens, auch sind bei diesen die Weibchen größer als die Männchen, was fast bei allen Fischen der Fall ist [5]). Die Zeit des Begattens dauert bei den bezeichneten Knorpelfischen länger, als bei anderen Fischen [6]). Es bringen nun die schuppenlosen Knorpelfische lebendige Junge hervor, indem sich die Eier schon vor dem Laichen im Innern derselben entwickeln [7]), dagegen die beschuppten Grätenfische Eier legen [8]). Die Fische gebären nicht alle zu derselben Zeit und auf dieselbe Weise [9]), die meisten in den Frühlings-

---

[1]) Vergl. de part. an. 4, 11.
[2]) Vergl. l. l. und ib. 2, 17.
[3]) Ueber die inneren Glieder der Fische vergl. hist. an. 2, 17.
[4]) Vergl. hist. an. 4, 11; 6, 13. De gen. an. 3, 5 und 8.
[5]) Vergl. hist. an. 4, 11 und 5, 5.
[6]) Vergl. de gen. an. 1, 6; 3, 5.
[7]) Vergl. de gen. an. 2, 1; 3, 5—7. Hist. an. 6, 11—13.
[8]) De gen. an. 3, 3 und 4. Hist. an. 6, 13—17.
[9]) Hist. an. 6, 17.

monaten [1]). Vor der Begattung versammeln sich Männchen und Weibchen in großen Heerden. Kommt die Zeit der Begattung selbst, so vereinigen sie sich paarweise; dann haben die Männchen die Samengänge so voller Samen (θορός) [2]), daß sie, sobald sie gedrückt werden, weißen Samen herausfließen lassen. Die Fische gebären gewöhnlich in der Nähe des Landes [3]). Die Weibchen lassen die Eier tropfenweise fallen, doch bleiben diese nicht alle erhalten. Auch ist nicht jedes derselben fruchtbar, sondern nur die, welche das Männchen mit seinem Samen benetzt; denn das Männchen begleitet das Weibchen, während es die Eier hervorbringt und besprengt sie mit seinem Samen, und erst aus diesen Eiern erzeugen sich die Fischchen. Das Ei der Fische hat nicht, wie das der Vögel, zwei Farben, sondern nur eine, und ist mehr weiß als gelblicht. Der Embryo und das Ei ist von einer gemeinsamen Haut umgeben, unter welcher sich noch eine andere befindet, welche besonders den Embryo enthält. Zwischen diesen Häutchen ist die nährende Feuchtigkeit, die bei den Vögeln gelblicht, bei den Fischen weiß ist. Während nun bei den Eiern der Vögel zwei nährende Nabelstränge (ὀμφαλοί) sich finden [4]), der eine, welcher zu der das Gelblichte umschließenden Haut, der andere, welcher zu der unter der Schale liegenden Haut führt, haben dagegen die Eier der Fische nur einen solchen Strang. Sonst verhält sich die Erzeugung aus dem Ei bei Fischen und Vögeln ähnlich; sie geht nemlich aus von der Spitze des Eies; ebenso gehen vom Herzen zuerst die Adern aus und auf gleiche Weise entwickeln sich Kopf, Augen und die oberen Theile zuerst. Mit dem wachsenden

---

[1]) Hist. an. 5, 11.

[2]) Ib. 6, 11. und de gen. an. 1, 5.

[3]) Hist. an. 6, 13.

[4]) Vergl. de gen. an. 3, 2 und 3. und besonders hist. an. 6, 3. p. 561. a. 15. 31.

Embryo nimmt das Ei ab, entzieht sich zuletzt dem Auge und geht endlich in das Fischchen über, wie der Eidotter in das Vögelchen. Ebenso geht die Erzeugung bei denen vor sich, die das Ei im Innern entwickeln [1]). Ganz anders verhält sich dagegen die Erzeugung aus Würmern; denn hier sind die unteren Theile die größeren, und Kopf und Augen entstehen später. Ist das Fischei aufgezehrt, so nimmt es zuerst die geschwänzte Kugelgestalt der Froschbrut (γυρινώδης) an, und es bedarf das Thierchen anfangs keiner Nahrung, sondern wächst von der inwohnenden Feuchtigkeit des Eies; hernach aber nährt es sich, bis es ausgewachsen ist, von Flußwasser. Die Entwickelung selbst geht schnell vor sich [2]). Ferner sind unter den Blutthieren die zweifüßigen, geflügelten die Vögel [3]), welche sich von den geflügelten Insecten dadurch unterscheiden, daß diese mit ungespaltenen Flügeln (ὁλόπτερα), jene mit gespaltenen Flügeln versehen sind [4]). Sie haben alle Kopf, Hals, Rücken und die nach unten gekehrten Theile, so wie dasjenige, was der Brust entspricht. Namentlich sind sie unter allen Thieren diejenigen, welche, wie der Mensch, zweifüßig sind [5]), wiewohl sie nach Art der Vierfüßler die Beine nach innen biegen; sie haben aber keine Hände und Füße, sondern eigenthümlich sind ihnen die Flügel, welche den Flossen bei den Fischen entsprechen [6]). Ferner ist bei ihnen der Mund eigenthümlich; sie haben nemlich weder Lippen noch Zähne, sondern einen Schnabel (ῥύγχος); auch keine Ohren und keine Nase, sondern nur die Kanäle für

[1]) Hist. an. 6, 13.

[2]) Hist. an. 5, 10; 6, 17. Ueber die Nahrung der Fische vergl. ib. 8, 2., über den Einfluß der Jahreszeiten auf sie ib. c. 19 und 20. und über den Charakter der Fische ib. 9, 37.

[3]) Hist. an. 2, 12.

[4]) Vergl. de part. an. 4, 12.

[5]) Vergl. de part. an. l. l. p. 693. b. 11. und de inc. c. 11 u. 18.

[6]) Vergl. de inc. an. c. 10 und 18.

diese Sinne; dagegen sind sie, wie die übrigen Thiere, mit zwei Augen versehen, jedoch ohne Augenwimpern. Es schließen aber die Vögel, welche nicht fliegen können, die Augen mit dem unteren Augenlied, und alle blinzeln vermöge einer Haut, die sich von den Augenwinkeln hinüberzieht; die eulenartigen Vögel blinzeln auch mit dem oberen Augenlied. Es sind ferner die Vögel mit Federn bekleidet und jede Feder ist mit einem Stiel versehen; statt des Schwanzes haben sie einen Bürzel (*οὐροπύγιον*). Ferner haben alle Vögel eine Zunge, die aber sehr verschiedenartig gebildet ist [1]); es fehlt ihnen aber der Kehldeckel, wie bei allen Eier legenden Thieren, und sie schließen und öffnen diesen Kanal so, daß nichts Schweres in die Lunge gerathen kann [2]). Es unterscheiden sich die Vögel besonders nach dem Bau der Füße. Sie haben alle vier Zehen, und diese sind entweder durch Häute mit einander verbunden (*στεγανόποδα*), wie bei den Schwimmvögeln, oder sie sind von einander getrennt und zwar so, daß bei einigen zwei Zehen vorn und zwei hinten sind, bei anderen drei vorn und eine gleichsam als Ferse nach hinten. Ferner sind auch die Krallen zu berücksichtigen. Die Vögel mit krummen Krallen sind besonders zum Fliegen geneigt [3]) und leben von Fleisch; aber nicht bloß die Krummkralligen zeichnen sich durch den Flug aus, sondern auch andere Vögel, die sich entweder durch die Schnelligkeit des Flugs schützen oder Zugvögel sind. Noch andere Vögel giebt es, die nicht zum Fliegen geeignet, sondern schwer sind; diese bleiben auf der Erde und leben von Korn, oder schwimmen und halten sich in der Nähe des Wassers auf. Es sind nemlich die Körper der krummkralligen Vögel klein außer den Flügeln, weil auf diese alle Nahrung verwandt wird, wie auf dasjenige, was

[1]) Vergl. über den Gesang und die Sprache der Vögel oben p. 121.
[2]) Vergl. über die inneren Glieder hist. an. 2, 17. g. E.
[3]) Vergl. de part. an. 4, 12.

ihr Schutz und ihre Waffe ist; daher bringen sie auch nicht viele Junge hervor [1]). Dagegen werden bei denen, die nicht fliegen können, die Körper größer und schwerer. Diese haben aber zu ihrem Schutz einen Sporen, den sie statt der Flügel an ihren Beinen führen. Daher giebt es auch keine krummkralligen Vögel, die einen Sporen hätten; denn die Natur schafft nichts Ueberflüssiges [2]). In einem bestimmten Verhältniß steht bei den Vögeln die Länge der Beine zu der Länge des Halses [3]); denn die mit langen Beinen haben einen langen, die mit kurzen Beinen einen kurzen Hals, mit Ausnahme der Schwimmvögel. Es würde nemlich weder ein kurzer Hals bei langen Beinen, noch ein langer Hals bei kurzen Beinen nützen zum Aufnehmen der Nahrung von der Erde. Außerdem ist den fleischfressenden Vögeln ein langer Hals zum Lebensunterhalt unzweckmäßig, weil der lange Hals kraftlos ist, solche Vögel aber Kraft gebrauchen, um ihre Nahrung zu überwältigen. Dagegen haben alle Schwimmvögel einen langen Hals, um ihre Speise aus dem Wasser zu holen, und ihre Beine sind zum Schwimmen kurz. Ebenso ist nach der Art der Nahrungsmittel der Schnabel verschieden gestaltet, und es haben deshalb einige einen geraden, andere einen gebogenen Schnabel; mit letzterem sind diejenigen versehen, welche von rohem Fleische leben, denn für diese ist ein solcher Schnabel nützlich, um die Beute festzuhalten. Dagegen haben die, welche im Sumpfe ihre Nahrung suchen und von Kräutern leben, einen breiten Schnabel, um ihre Nahrung herauszugraben, herauszuziehen und abzureißen. Einige haben

[1]) Vergl. de gen. an. 3, 1.

[2]) De part. an. l. l.: οὐδὲν ἡ φύσις ποιεῖ περίεργον. Weiter unten bemerkt Aristoteles: ἅμα δ' ἄλλοθι καὶ ἄλλοθι ἕκαστα τούτων οὐ ποιεῖ· διασπωμένη γὰρ ἀσθενὴς γίνεται ἡ φύσις τούτου τοῦ περιττώματος.

[3]) Vergl. de part. an. 4, 12.

außer dem langen Halse einen langen Schnabel, um die Nahrung aus der Tiefe heraufzuholen, und es leben die meisten von ihnen, namentlich die Schwimmvögel, durchweg oder zum Theil vom Fang von Wasserthierchen, und bedienen sich des Halses wie einer Angelruthe, des Schnabels wie der Angelschnur und des Angelhakens. Einige Vögel haben lange Beine, weil sie in Sümpfen leben; denn die Natur bestimmt die Werkzeuge nach ihrem Dienst, nicht den Dienst nach den Werkzeugen [1]). Daher haben jene Vögel keine Schwimmfüße, sondern lange Beine, weil sie auf weichem und schlüpfrigem Boden leben. Da sie nicht Flugvögel sind, so wird der Nahrungsstoff, welcher bei anderen Vögeln auf den Bürzel verwandt wird, bei ihnen zur Bildung von langen Beinen benutzt. Beim Fliegen gebrauchen sie diese statt des Bürzels, indem sie mit nach hinten gestreckten Beinen fliegen, so daß ihnen hier die Länge derselben nicht hinderlich, sondern vielmehr förderlich ist. Es haben daher die mit langen Beinen versehenen Vögel und die Schwimmvögel einen kurzen, die anderen Vögel aber einen starken Bürzel; letztere fliegen, indem sie ihre Beine an den Bauch ziehen [2]). Bestimmt unterschieden ist nun bei den Vögeln das Männchen und das Weibchen, wie bei allen Thieren, die in Folge der Begattung ein Thier, oder ein Ei, oder einen Wurm erzeugen [3]). Die Hoden liegen bei den Vögeln innerhalb in der Nähe der Hüfte, denn bei allen mit Füßen versehenen, Eier legenden Thieren liegen die Hoden innerhalb [4]). Bei den Vögeln werden diese gegen die Zeit der Begattung größer [5]). Die Gebärmutter

[1]) De part. an. l. l.: τὰ δ᾽ ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἡ φύσις ποιεῖ, ἀλλ᾽ οὐ τὸ ἔργον πρὸς τὰ ὄργανα.

[2]) Vergl. hist. an. 2, 12.

[3]) Hist. an. 4, 11.

[4]) Vergl. de gen. an. 4, 5.

[5]) Hist. an. 6, 9. Ueber die Art der Begattung vergl. ib. 5, 2.

hat bei ihnen nach unten einen fleischigen, compacten Schaft; nach dem Zwerchfell hin ist sie aber hautartig und ganz dünn, so daß man glauben könnte, die Eier lägen außerhalb der Gebärmutter. Doch bei den größeren Vögeln ist diese Haut kenntlicher, und wenn man durch den Schaft hineinbläst, so hebt und wölbt sie sich. Der Same ist bei den Vögeln weiß [1]. Während der Begattung empfängt ihn das Weibchen nach oben, nach dem Zwerchfell hin. Anfangs erscheint das Ei klein und weiß, dann roth und blutig, und bei der weiteren Entwickelung wird es gelblicht und ganz gelb; je mehr es sich vervollkommnet, sondern sich die einzelnen Theile, und es wird das Gelblichte im Innern außerhalb von dem Weißen umgeben. Wenn es aber vollendet ist, löst es sich ab und kommt so hervor; daß es mit der Zeit aus dem Weichen ins Harte übergeht; es kommt daher nicht sogleich hart hervor, sondern gleich nachdem es gelegt ist, wird es fest und hart, wenn es nicht etwa in seiner Entwickelung gestört ist, wie dies bei den Windeiern (ὑπηνέμια) [2]) sich zeigt, die besonders bei den Vögeln, welche nicht fliegen, vorkommen und aus denen kein Junges hervorkommt. Zur Frühlingszeit begatten sich und legen die meisten Vögel [3]). Einige von ihnen legen viele Eier, indem sie theils oft, wie die Tauben, theils viele Eier, wie die Hühner, legen. Alle krummkralligen Vögel begatten sich und legen nur einmal [4]); sie legen wenige Eier und zwar in Nestern; die aber zum Fliegen nicht geschickt sind, nisten auf der Erde, indem sie sich unter zusammengelesenen Halmen verbergen und ihre Eier gegen den Wind schützen [5]). Durch ihre eigene

[1]) Hist. an. 6, 2.

[2]) Vergl. de gen. an. 3, 1. p. 749. a. 1. p. 750. b. 17. und hist. an. 5, 1.

[3]) Hist. an. 6, 1. Vergl. 5, 8.

[4]) Vergl. ib. 5, 13.

[5]) Vergl. ib. 9, 8.

Wärme brüten die Vögel die Jungen aus [1]). Die Dauer des Brütens ist verschieden, im Sommer kürzer, als im Winter. Die Hühner brüten z. B. im Sommer die Jungen in 18 Tagen, im Winter bisweilen in 25 Tagen aus. Die Entwickelung der Jungen aus dem Ei ist bei allen dieselbe [2]). Bei den Hühnern zeigen sich die Spuren der Entwickelung schon nach 3 Tagen und 3 Nächten, bei den größeren Vögeln dieser Species in späterer, bei den kleineren in kürzerer Zeit. Während dieser Zeit hebt sich das Gelblichte nach oben nach der Spitze zu, wo der Keim des Eies ist und wo das Junge herausschleift. Hier erscheint in dem Weißen das Herz wie ein blutiger Punkt; denn derselbe springt und bewegt sich wie ein Belebtes. Von dort winden sich zwei aderartige mit Blut gefüllte Kanäle, die bei der Fortentwickelung nach den beiden umschließenden Häuten führen [3]). In dieser Zeit umschließt schon von diesen Adergängen aus eine Haut mit Blutfasern das Weiße; bald darauf sondert sich der Leib ab, anfangs sehr klein und weiß; der Kopf wird sichtbar und an demselben besonders die Augen in aufgeschwollener Form. So bleiben sie längere Zeit, indem sie spät erst klein werden und sich zusammenziehen. Von den unteren Theilen des Körpers erscheint anfangs kein Glied, das entsprechend wäre dem oberen Theil. Es führt nun von jenen Adergängen, die vom Herzen ausgehen, der eine zu der umschließenden Haut, der andere in das Gelblichte als ein nährender Nabelstrang. Der Keim des Jungen geht von dem Weißen, die Nahrung durch den Nabelstrang von dem Gelben aus. Am zehnten Tage ist schon das Junge nebst allen Gliedern ganz kenntlich; jedoch ist der Kopf noch größer, als der übrige Körper, und namentlich sind es die Augen, die aber noch keine Sehkraft haben. In die-

[1]) Hist. an. 6, 2: ἐκπέττεται μὲν οὖν ἐπωαζόντων τῶν ὀρνίθων.
[2]) Ib. 6, 3.
[3]) Vergl. oben p. 99—103.

ser Zeit werden auch die Eingeweide schon sichtbar. Indem sich nun nach und nach das Junge entwickelt, kommt der obere Theil des Gelblichten nach unten, und in der Mitte ist das Weiße flüssig; es findet sich aber unterhalb jenes Gelblichten ein Weißes, wie zuerst. Aber am zehnten Tage tritt das Weiße ganz zurück, indem es nur noch wenig ist und zähe und bläßlicht. Gegen den zwanzigsten Tag giebt das Junge schon einen Laut von sich, und wenn man es nach Oeffnung des Eies rührt, so regt es sich; auch wird es bald mit Federn bekleidet, da über den zwanzigsten Tag hinaus es aus dem Ei hervorkommt. Die Vögel bringen alle mehrere Junge hervor, mit Ausnahme des Kukuks [1]), der nur eins, bisweilen zwei Junge hervorbringt. Einige Vögel erzeugen auch unvollendete, blinde Junge, nemlich die, welche dem Körper nach klein viele Junge erzeugen [2]), wie die Krähe, die Elster, der Sperling, die Schwalbe, und ebenso von denen, die wenige Junge hervorbringen, alle diejenigen, welche keine reichliche Nahrung zugleich mit den Jungen erzeugen [3]).

Was nun endlich die vierfüßigen Blutthiere betrifft, so sind zunächst die Eier legenden Vierfüßler mit Schuppen (φολίδες) versehen [4]). Es gehört hierher das Krokodil mit seiner panzerartigen Bedeckung (δέρμα ἄῤῥηκτον φολιδωτόν), die Schildkröte und Eidechse. Diese Schuppenthiere haben Kopf, Hals, Rücken, die oberen und unteren Theile des Körpers, Vorder- und Hinterbeine [5]) und das, was der Brust

---

[1]) De gen. an. 3, 1. Ueber die Eigenthümlichkeit des Kukuks, daß er seine Eier nicht selbst ausbrütet, vergl. hist. an. 6, 7. und 9, 29.

[2]) Ib. 4, 6.

[3]) Vergl. über die Nahrung der Vögel hist. an. 8, 3; über den Einfluß der Jahreszeiten auf sie ib. 16. und über den Charakter der Vögel ib. 9, 7—36.

[4]) Hist. an. 1, 6.

[5]) Ueber die Bewegung der Schuppenthiere vergl. de inc. 15. g. E.

entsprechend ist [1]). Die meisten haben einen langen, wenige einen kurzen Schwanz; alle sind vielzehig und vielspaltig. Außerdem besitzen sie die Sinnesorgane und zwar haben die Zunge alle mit Ausnahme des Krokodils, dessen Zunge nach Art der Fische stachlicht und ganz angewachsen ist. Die Eidechsen haben eine gespaltene Zunge [2]), welche an der Spitze so dünn ist, wie ein Haar; ferner sind sie mit Nasenlöchern und Ohren versehen, doch letztere sind nicht hervorstehend, sondern es findet sich nur der innere Gehörgang. In Bezug auf die Augen fehlen ihnen die oberen Augenwimpern, wie den Vögeln; sie schließen die Augen mit den unteren Augenwimpern. Ihr Gesichtssinn ist nicht scharf, weil sie alle die Erdlöcher lieben. Sie haben aber scharfe Zähne, doch fehlen ihnen die Backenzähne und daher auch die Seitenbewegungen der Kinnlade, welche sie nur nach oben und nach unten bewegen können; das Krokodil kann nur die obere Kinnlade bewegen [3]). Außerdem haben diese Schuppenthiere keine Brüste, wie alle, die Eier legen, weil die milchartige Speise in den Eiern enthalten ist; auch ist das Schamglied nebst den Hoden äußerlich nicht sichtbar [4]). Das dünnste unter den Eidechsen ist das Chamäleon [5]). Es legt nun diese Thiergattung die Eier im Frühling [6]), obgleich sie nicht alle sich zu derselben Zeit begatten, sondern einige im Frühling, andere im Sommer, andere gegen den Herbst. Die Landschildkröte legt harthäutige Eier, die zweifarbig sind; sie vergräbt dieselben und stampft darüber die Erde fest zusammen, dann kehrt

[1]) Hist. an. 2, 10. Vergl. de part. an. 4, 11.
[2]) Vergl. hist. an. 2, 17.
[3]) Vergl. hist. an. 1, 10; 3, 7. De part. an. 2, 17.
[4]) Ueber die inneren Glieder vergl. hist. an. 2, 17., de part. an. 3, 8 und 9; über die Stimme hist. an. 4, 9; über die Art der Begattung ib. 5, 3; über die Lage der Gebärmutter ib. 3, 1.
[5]) Vergl. hist. an. 2, 11.
[6]) Ib. 5, 33.

sie oft wieder und brütet darauf; die Jungen schleifen aber erst im nächsten Sommer heraus. Die Sumpfschildkröte (ἡ ἐμύς) kommt aus dem Wasser hervor und legt die Eier, nachdem sie sich eine faßartige Grube aufgeworfen hat; darauf verläßt sie die Eier etwa 30 Tage, scharrt sie dann wieder auf und schnell schleifen die Jungen heraus, die sie sofort ins Wasser führt. Die Meerschildkröte legt die Eier auf der Erde gleich den zahmen Vögeln; sie verscharrt dieselben und brütet des Nachts darauf. Sie legt aber eine große Anzahl Eier, beinahe an 100. Es legen ferner sowol die Eidechsen, als auch die Land- und Fluß-Krokodile ihre Eier auf der Erde. Die Jungen der Eidechsen schleifen von selbst heraus, ohne daß sie bebrütet werden; denn sie leben nicht einmal ein Jahr, nur etwa 6 Monate. Das Fluß-Krokodil legt viele Eier, doch nicht mehr als 60, der Farbe nach weiß; diese bebrütet es 60 Tage (denn es lebt lange Zeit), und aus dem kleinsten Ei geht das größte Thier hervor; denn das Ei ist nicht größer als ein Gänseei und dem entspricht auch das Junge, welches aber zu 17 Ellen heranwächst [1]). An die Klasse der vierfüßigen Eier legenden Thiere schließen sich noch die Frösche [2]). Eigenthümlich ist bei diesen die Zunge gebildet, welche vorn, nach Art der Fische, angewachsen, aber nach der Kehle zu frei ist und dort anschlägt, wodurch der eigenthümliche Ton hervorgebracht wird. Die Männchen erregen dies Gequake als Liebesruf. Das Weibchen ist größer [3]) und es laichen die Frösche nach Art der Fische im Wasser [4]). Ferner gehören zu den fußlosen Eier legenden Blutthieren [5]) die

[1]) Ueber die Nahrung der Schuppenthiere vergl. hist. an. 3, 2; über ihre Lebensart ib. 15. und über ihren Charakter ib. 9, 6.
[2]) Hist. an. 3, 1. p. 510. b. 35. und ib. 5, 1.
[3]) Hist. an. 4, 10.
[4]) Ib. 6, 14.
[5]) Hist. an. 1, 6. De part. an. 4, 11.

Schlangen, welche eine Mittelstufe bilden zwischen den Fischen und Eidechsen [1]). Die meisten leben auf dem Lande [2]), die wenigsten im Flußwasser. Es giebt auch Meerschlangen, welche im Uebrigen den Landschlangen gleich sind, außer dem Kopf, der nach Art der Meeraale gebildet ist. Die Schlangen haben eigentlich keinen Hals, sondern nur etwas dem Halse Entsprechendes [3]). Ihnen eigenthümlich ist es, daß sie den Kopf nach hinten bewegen können, während der übrige Leib ruht. Sie sind wie die Fische ohne Füße [4]). Am meisten nähern sie sich in ihrer Organisation den Eidechsen [5]), wenn man nemlich die Länge hinzufügt und die Füße wegnimmt, denn sie sind ebenfalls mit Schuppen bedeckt und das Unten und Oben verhält sich bei ihnen ziemlich gleich; jedoch fehlen ihnen die Hoden, an deren Stelle sie nach Art der Fische zwei Samengänge haben [6]), die in einem zusammenlaufen; außerdem ist die Gebärmutter lang und zwiefach getheilt; sonst ist bei ihnen Alles ebenso wie bei den Eidechsen, nur daß sich bei ihnen wegen ihrer Länge Alles länglicher gestaltet. Ihre Zunge ist noch mehr gespalten [7]) und fein wie ein Haar; ihr Rücken ist nach Art der Fische stachlicht [8]) und das Weibchen ist größer [9]). Unter den Schlangen sind die Ottern diejenigen, bei welchen sich aus den Eiern die Jungen schon vor dem Legen entwickeln, und es kommen daher die Jungen lebendig zur Welt. Das Ei ist, wie bei den Fi-

---

[1]) Vergl. de part. an. 4, 1.
[2]) Hist. an. 2, 14.
[3]) De part. an. 4, 1. g. E.
[4]) Vergl. de inc. an. c. 8.
[5]) Hist. an. 2, 17.
[6]) Vergl. hist. an. 3, 1; 5, 5. und de gen. an. 1, 3.
[7]) Vergl. de part. an. 4, 11.
[8]) Hist. an. 3, 8.
[9]) Hist. an. 4, 11. Ueber die Art der Begattung vergl. ib. 5, 4. de gen. an. 1, 7.

schen, einfarbig und weichhäutig. Die anderen Schlangen legen Eier, die an einander gereiht sind nach Art eines Halsbandes; sie legen dieselben auf die Erde und brüten sie aus; die Jungen schleifen aber erst im folgenden Jahre hervor [1]). Es sind nun noch unter den vierfüßigen Blutthieren diejenigen übrig, welche lebendige Junge zur Welt bringen. Sie unterscheiden sich nach den Füßen [2]). Einige sind vielspaltig (πολυσχιδῆ), sowol an Händen und Füßen, wie die Affen [3]); andere vielzehig (πολυδάκτυλα), wie Löwe, Hund und Parther; andere sind zweispaltig (διςχιδῆ) und haben statt der Krallen Klauen, wie das Schaaf, die Ziege, der Hirsch; andere sind ungespalten und einhufig, wie das Pferd, der Maulesel. Die zweispaltigen Vierfüßler haben größtentheils Hörner, aber nie trifft man ein einhufiges und zweihörniges Thier. Viele von den zweispaltigen haben einen Astragalus, aber keins von den vielspaltigen. Diejenigen, welche mit einem Astragalus versehen sind, haben diesen an den Hinterbeinen und zwar geradestehend in der Biegung, so daß der vordere Theil nach außen, der hintere Theil nach innen gekehrt ist. Ferner kommt besonders der Unterschied in Bezug auf die Zähne in Betracht. Einige haben oben und unten Vorderzähne, andere nicht; namentlich fehlen allen, die mit Hörnern versehen sind, die Vorderzähne in der oberen Kinnlade; doch folgt daraus nicht, daß, wenn den Thieren diese Zähne fehlen, sie deshalb gehörnt seyn müssen, denn das Kameel ist nicht gehörnt [4]). Eigenthümlich ist diesen Thieren, daß sie wiederkäuen (μηρυκάζειν); denn da sie die Speisen ungekaut verschlucken [5]), so

---

[1]) Ueber die Nahrung der Schlangen vergl. hist. an. 8, 4; über ihre Lebensweise ib. c. 15. und über ihren Charakter ib. 9, 1.

[2]) Hist. an. 2, 1. De part. an. 4, 10. g. E.

[3]) Vergl. hist. an. 2, 8.

[4]) Ueber die verschiedene Gestalt der Zähne vergl. oben p. 119.

[5]) Vergl. de part. an. 3, 14.

ist der Magen eigenthümlich gestaltet. Er besteht nemlich aus vier Kanälen [1]), dem Wanst (ἡ κοιλία ἡ μεγάλη), dem Netzmagen (κεκρύφαλος), dem Psalter (ἐχῖνος) und endlich dem Labmagen (ἤνυστρον) [2]). Alle Vierfüßler nun, die lebendige Junge gebären, sind versehen mit Kopf, Nacken und mit allem, was am Kopfe ist, und unterscheiden sich nur in Hinsicht der Gestalt. So besteht der Nacken des Löwen nicht aus Wirbeln, sondern nur aus einem einzigen Knochen [3]). Ferner haben sie statt der Arme Vorderbeine, welche besonders die vielspaltigen Thiere wie Hände gebrauchen. Die Biegungen der Vorder- und Hinterbeine sind einander entgegengesetzt. Die Vorderbeine werden nach vorn, die Hinterbeine hinterwärts gebogen und die Höhlungen der Krümmung selbst sind einander entgegengekehrt [4]). Der Seehund ist gleichsam ein verstümmeltes vierfüßiges Thier, denn er hat gleich unter den Schulterblättern die Füße, welche den Händen ähnlich sind; sie haben nemlich fünf Zehen und jede Zehe drei Biegungen und einen nicht großen Nagel; die Hinterfüße sind den Vorderfüßen ähnlich, nur daß sie der Gestalt nach mehr den Schwänzen der Fische gleichen. Was nun beim Menschen nach vorn und hinten ist, das befindet sich bei den Vierfüßlern nach unten und oben. Die meisten sind mit einem Schwanz versehen und fast alle mit Haaren bekleidet [5]), und zwar finden sich auf den oberen Theilen mehr Haare, als auf den unteren, die entweder glatt oder weniger behaart sind. Umgekehrt verhält es sich beim Menschen; er hat Augenwimpern am unteren und oberen Augenlied, ferner Haare unter den Armen und an der Scham. Dagegen haben die Thiere an

[1]) Vergl. hist. an. 3, 17.
[2]) Vergl. hist. an. 3, 21. und 9, 40. g. E.
[3]) Hist. an. 2, 1. De part. an. 4, 10.
[4]) Vergl. de inc. 12.
[5]) Vergl. hist. an. 1, 6; 3, 10.

diesen Stellen keine Haare, auch nicht an dem unteren Augenlied, sondern unterhalb des Augenlieds haben einige dünne Haare. Es sind nun bei den lebendige Junge gebärenden Vierfüßlern die äußeren und inneren Glieder am vollständigsten entwickelt und ebenso sind auch alle Organe für die einzelnen Sinnesthätigkeiten vollständig ausgebildet [1]). Bestimmt unterscheidet sich bei diesen Thieren das Männchen von dem Weibchen, und namentlich ist es bei den vierfüßigen Landthieren größer als das Weibchen und hat eine längere Lebensdauer. Das Weibchen ist seiner Natur gemäß durchweg zarter gebaut [2]); besonders sind bei dem Männchen die oberen und vorderen Glieder stärker, kräftiger und fester; beim Weibchen dagegen sind es die hinteren und unteren Glieder.

In dem fortschreitenden Entwickelungsgang zeigt die Natur besonders im Thierreich das Streben nach immer höheren und vollkommneren Formen; doch wird sie auf ihrem Wege vielfach beschränkt durch die bloß materiellen Mittel, welche sie zur Form zu gestalten strebt. Sie will in allen belebten Wesen nur eine untheilbare Einheit hervorbringen [3]), indem sie es aber nicht vermag, erzeugt sie zwar der Wirklichkeit nach eine Einheit, welche aber der Möglichkeit nach mehrere Keime des Lebens in sich enthält [4]). Es wurde schon als eine Unvollkommenheit des Pflanzenreichs bezeichnet, daß durch Theilung der Pflanze eine Vervielfältigung des Lebens ent-

---

[1]) Hist. an. 4, 8.

[2]) Hist. an. 4, 11. g. E. Ueber die Art der Begattung vergl. hist. an. 5, 2. und de gen. an. 1, 2; über die Brunst und über die Dauer derselben hist. an. 6, 18; über das Werfen der Jungen bei den einzelnen Thierarten ib. c. 19—37; über die Nahrung der Vierfüßler ib. 8, 5—10; über die Gesundheit derselben in den verschiedenen Jahreszeiten und über ihre Krankheiten ib. c. 21—26. und über den Charakter der einzelnen Thiere ib. 9, 3—6.

[3]) De part. an. 4, 5. g. E.

[4]) Vergl. Met. 7, 16.

stehen kann. Wichtig ist es nun, in der Organisation der Thiere die centrale Einheit hervorzuheben, durch welche alle Theile Glieder eines Organismus werden. Die Natur geht in ununterbrochenem Entwickelungsgange von dem Unbelebten durch die Pflanzen zu den Thieren über [1]). Die Ascidien (τήθυα) unterscheiden sich ihrer Natur nach noch wenig von den Pflanzen, sind jedoch lebenskräftiger als die Schwämme. Da sie nun etwas Fleischartiges haben, so scheint es auch, daß sie Empfindung besitzen. Es hat dies Thier zwei Kanäle und einen Einschnitt, durch welche es die zur Nahrung nöthige Feuchtigkeit aufnimmt und durch welche es auch die zurücktreibende Feuchtigkeit heraustreibt; denn es hat offenbar keine Absonderung (περίττωμα), wie die anderen Schaalthiere; deshalb kann man es auch pflanzenartig nennen, denn auch die Pflanzen haben keine Absonderung. Durch die Mitte zieht sich ein zartes Häutchen, in welchem sich wahrscheinlich das Lebensprincip befindet. Nothwendig sind nun für alle Thiere die Organe der Ernährung, aber es muß auch vorhanden seyn dasjenige Organ, welches analog ist dem Princip der Empfindung bei den Blutthieren. Dies befindet sich nun bei den Weichthieren als eine Feuchtigkeit in einem Häutchen, durch welches die Speiseröhre sich in den Magen erstreckt; es liegt mehr nach unten zu und wird von einigen μύτις genannt. Ebenso verhält es sich bei den weichschaligen Thieren. Es ist dies Organ feucht und körperhaft; außerhalb an demselben befindet sich das Eingeweide, an welches sich der dunkle Saft (θολός) anschließt, damit er so weit als möglich entfernt ist von dem Eingange, und das Widerliche fern bleibt von dem Edlen und dem Princip des Lebens. Daß nun jenes Organ dem Herzen analog ist, zeigt die Stelle, welche es einnimmt und das Süße dieser Feuchtigkeit. Bei den Schaalthieren ist dies Organ ebenso das Princip der Empfindung,

[1]) De part. an. 4, 5. p. 681. a.

nur ist es weniger kenntlich. Aber in der Mitte muß man dasselbe immer suchen und zwar bei den Thieren, welche den Ort nicht verändern, zwischen dem Theil, wo die Speise eingeht, und dem, von wo sie abgesondert wird, dagegen bei den bewegenden Thieren zwischen der linken und rechten Seite. Die Insecten haben ein ähnliches Organ als Princip des Lebens zwischen Kopf und Bauch; bei den meisten ist dasselbe einfach, bei einigen jedoch vielfach, wie z. B. bei den länglichten Insecten, weshalb sie durchgeschnitten noch fortleben. Wie nun die Pflanze der Erde vorzugsweise angehört, die Wasserthiere dem Wasser und die mit Füßen versehenen der Luft, so fordert die Reihenfolge solche Thiere, welche vorzugsweise dem Feuer angehören. Doch das Feuer erscheint nie rein in seiner eigenthümlichen Gestalt, sondern nur in einem anderen Körper; denn das Feurige ist entweder Luft, Rauch, Erde. Man muß aber vielleicht solche Thiere im Monde suchen, der fähig ist, dieses vierte und höchste Element rein darzustellen. Während die Pflanzen mehr aus Erde, die Wasserthiere mehr aus Wasser gebildet sind und ihre Seelen weniger Lebenswärme besitzen, sind dagegen die Flug- und Landthiere bei größerer Lebenswärme theils mehr aus Luft, theils mehr aus Feuer gebildet [1]) und vollkommner organisirt. Die vollkommnere Organisation beruht aber nicht auf den Bewegungsorganen, ob nemlich die Thiere mit Füßen versehen sind oder nicht, sondern hängt ab von dem Vorhandenseyn der Respirationswerkzeuge [2]). Es sind nemlich diejenigen Thiere vollkommner, welche ihrer Natur nach wärmer und feuchter und nicht erdartig sind. Die natürliche Lebenswärme bestimmt sich aber nach der Lunge, insofern diese mit Blut erfüllt ist. Denn die, welche eine Lunge haben, sind wärmer, als die, welche sie nicht haben, und unter jenen sind wieder diejenigen

[1]) De respir. c. 13.

[2]) De gen. an. 2, 1.

vorzüglicher, welche nicht eine schwammigte oder dichte und blutarme Lunge haben, sondern eine blutreiche und weiche. Je vollkommner die Thiere organisirt sind, desto bestimmter treten alle Ausdehnungen des Körpers hervor [1]), das Oben und Unten, das Vorn und Hinten, das Rechts und Links. Das Unten und Oben findet sich an allen belebten Wesen [2]), denn es ist nicht bloß bei den Thieren, sondern auch bei den Pflanzen zu unterscheiden. Bestimmt wird es aber nicht bloß durch die Lage nach der Erde und dem Himmel hin, sondern durch die Verrichtung; denn von wo die Vertheilung der Nahrung und das Wachsthum ausgeht, da ist das Oben, und wo es zuletzt sich endigt, da ist das Unten; jenes ist der Anfang, dies das Ende. Bei den Pflanzen verhält sich das Oben und Unten der Lage nach nicht auf gleiche Weise, wohl aber der Verrichtung nach; die Wurzeln sind nemlich das Oben für die Pflanzen, denn von da geht die Nahrung in die Pflanzen über und mit denselben nehmen sie, wie die Thiere mit dem Mund, die Nahrung auf [3]). Da nun bei den Thieren noch die Wahrnehmung hinzutritt, so bestimmt sich hiernach das Vorn und Hinten; denn worauf die Wahrnehmung gerichtet ist und von wo sie ausgeht, da ist das Vorn, und das Entgegengesetzte ist das Hinten. Weil ferner den Thieren die örtliche Bewegung zukommt, so ist bei ihnen auch das Rechts und Links unterschieden, denn von wo der Natur gemäß der Anfang der körperlichen Ortsveränderung ausgeht, da ist Rechts, und das Entgegengesetzte, was sich auf naturgemäße Weise nach dem Rechts richtet, das ist Links [4]). Dieser Gegensatz

---

[1]) De inc. c. 2.

[2]) Ib. c. 4. Vergl. de coel. 2, 2.

[3]) Vergl. oben p. 130.

[4]) Daß das Rechts Princip der Bewegung ist, beweist Aristoteles a. a. O. noch dadurch, daß alle auf der linken Seite die Lasten tragen; denn das Rechts ist das Bewegende und das Links wird bewegt, da-

von Rechts und Links ist bei einigen mehr, bei anderen weniger ausgebildet. Denn bei allen Thieren, welche sich der Füße, der Flügel und anderer dergleichen organischen Glieder bedienen, ist das Rechts und Links unterschieden; dagegen bei allen, welche solche Glieder nicht haben, sondern durch den Körper selbst vermittelst Krümmungen sich fortbewegen, tritt dieser Unterschied weniger bestimmt hervor, und bei den Schaalthieren mit gewundenem Schneckengehäuse ist überall Rechts, denn sie bewegen sich nicht nach den Windungen, sondern schreiten gerade vorwärts gegen Alles vor. Wo nun ferner [1]) das Oben und Vorn unterschieden ist, da finden sich zwei Füße, wie bei dem Menschen und den Vögeln; diese haben unter den vier Bewegungsorganen [2]) zwei Flügel, jener zwei Hände und Arme. Dagegen sind alle Thiere, bei welchen das Oben und Vorn nach derselben Richtung hin liegt, theils vierfüßig, theils vielfüßig, theils fußlos. Bei einigen Thieren ist sogar das Vorn und Hinten dasselbe, wie bei den Weichthieren und bei den Schaalthieren mit gewundenem Schneckengehäuse. Da es nun drei Lagen giebt, das Oben, die Mitte und das Unten, so haben die zweifüßigen Thiere das Oben dort, wo in Bezug auf das Ganze das Oben ist, die vielfüßigen aber oder die fußlosen nach der Mitte, die Pflanzen nach Unten; denn die Pflanzen sind bewegungslos, das Oben dient aber zur Aufnahme der Nahrung und diese gewinnen die Pflanzen aus der Erde. Die vierfüßigen, vielfüßigen und fußlosen Thiere haben das Oben nach der Mitte hin, weil sie nicht aufrecht sind; die zweifüßigen dagegen nach

her kann die Last nicht auf die bewegende Seite gelegt werden, sondern auf die, welche bewegt werden soll. Ebenso setze man beim Ausschreiten den linken Fuß vor, denn nicht durch den vorschreitenden Fuß wird man bewegt, sondern durch den zurückgezogenen.

[1]) De inc. c. 5.

[2]) Vergl. hist. an. 1, 5. g. E.

Oben, weil sie aufrecht sind [1]). Für die Bewegungsorgane sind besonders wichtig die Unterschiede von Oben und Unten, von Rechts und Links [2]), die sich auf ein gemeinsames Princip beziehen, wodurch sie unter einander verbunden sind und welches Princip vorzugsweise der Bewegung angehört. Es zeigt sich nun [3]), daß keins von den Blutthieren an mehreren Punkten sich bewegt, als an vieren, und umgekehrt daß jedes Thier, das sich an vier Punkten bewegt, ein Blutthier ist. Hiermit stimmt auch überein, daß keins von den Blutthieren noch eine Zeit lang leben kann, wenn es durchschnitten wird, weil es dann der örtlichen Bewegung, nach der es sich als ein Ganzes bewegte, nicht mehr theilhaftig ist, daß dagegen die blutlosen Thiere und manche von den Vielfüßlern durchschnitten sich noch bewegen, wie vorher. Denn an zwei oder vier Stellen bewegt sich von Natur Alles, was eine naturgemäße Organisation erhalten hat und ebenso unter den Blutthieren die fußlosen. Diese bewegen sich nemlich in zwei Krümmungen; denn das Rechts und Links und das Vorn und Hinten in der Breite ist bei ihnen in jeder der beiden Krümmungen enthalten; nach dem Kopf hin liegt die vordere Stelle mit dem Rechts und Links und nach dem Schwanze hin liegen die hinteren Stellen. Sie scheinen sich aber nur an zwei Stellen zu bewegen, nemlich durch die Berührung von vorn und hinten, weil diese Thierart schmal ist; sonst ist auch bei ihnen das Rechts das Bestimmende und das Hinten stellt sich dem entsprechend ebenso dar, wie bei den Vierfüßlern. Die Ursache von den Krümmungen ist die Länge. Fußlos [4]) sind aber die Schlangen, weil ihr zu langer Körper durch vier Füße nicht gut fortbewegt werden kann, und sie

[1]) Vergl. de inc. c. 11.
[2]) Ib. c. 6.
[3]) Ib. c. 7.
[4]) Ib. c. 8.

außerdem als Blutthiere nicht mehr als vier Füße haben könnten. Bei allen mit Füßen versehenen Thieren sind die Füße paarweise vorhanden; denn bei drei Füßen hat der eine Theil des Körpers [1]) keine Stütze und der andere muß, wenn er sich fortbewegen will, nothwendig fallen. Die Bewegung selbst geschieht bei den Vierfüßlern so, daß sich die Hinterbeine nach den Vorderbeinen übers Kreuz in der Diagonallinie (*κατὰ διάμετρον*) [2]) bewegen, indem sie erst den vorderen rechten, dann den linken hinteren, darauf den vorderen linken und endlich den rechten hinteren setzen. Je vollkommner nun die Thiere sind, desto bestimmter nimmt das, was in dem Organismus das Vorzüglichste ist, seine Stelle nach Oben, sowie nach Vorn und Rechts [3]). Das Herz liegt vorn und zwar in der Mitte [4]). Es ist das Princip des Lebens, jeder Bewegung und Empfindung; denn es ist gleichsam der Herd, wo das Feuer des Lebens, gut verwahrt wie in einer festen Burg, genährt wird [5]). Nach demselben bestimmt sich das Vorn und Hinten. Die Lunge hat ebenfalls ihre Stelle vorn und schließt sich um das Herz an; das Athmen wird durch dieselbe und das dem Herzen inwohnende Princip bewirkt und geht bei den Thieren vor sich durch die Luftröhre. Da nun das Herz nothwendig vorn die erste Stelle, so haben auch der Kehlkopf und die Luftröhre nothwendig ihre Stelle vor der Speiseröhre, denn jene führen zur Lunge und zum Herzen, diese aber geht zum Bauch; immer nimmt aber, sofern nichts hinderlich ist, das Bessere und Vorzüglichere in Bezug auf Oben und Unten die obere Stelle, in Bezug auf Rechts

---

1) Vergl. probl. 10, 26.

2) De inc. c. 14.

3) De part. an. 3, 3; 4, 10. und de juvent. et senect. c. 1.

4) De part. an. 3, 3. g. E.

5) Vergl. de part. an. 3, 7. p. 670. a. 24: *δεῖ γὰρ εἶναί τινα οἷον ἑστίαν, ἐν ᾗ κείσεται τῆς φύσεως τὸ ζωπυροῦν καὶ τοῦτο εὐφύλακτον, ὥσπερ ἀκρόπολις οὖσα τοῦ σώματος.*

und Links die rechte Seite ein. Aus den bestimmten Verhältnissen, die auf den verschiedenen Ausdehnungen des Leibes beruhen, ist es zu erklären [1]), daß die Glieder doppelt oder wenigstens zweitheilig vorhanden sind, die aber der Organisation des Leibes gemäß wieder in Einheit zusammengehen. Jedes Glied fordert das ihm Aehnliche (*ἑκάτερον γὰρ ζητεῖ τὸ ὅμοιον*). Daher will selbst das Gehirn gespalten seyn und jedes von den Sinnesorganen; ebenso ist das Herz nach den Kammern unterschieden. Die Lunge aber liegt bei den Eier legenden Thieren so auseinander, daß sie zwei Lungen zu haben scheinen, und von den Nieren ist es ganz offenbar, daß sie zweitheilig sind. Doch in Bezug auf Leber und Milz kann man mit Recht zweifelhaft seyn. Die Ursache hiervon liegt darin, daß bei denen, welche eine Milz haben müssen, diese als eine verfälschte Leber (*νόθον ἧπαρ*) erscheint, dagegen bei denen, wo sie nicht nothwendig ist, sie sich dennoch gleichsam als Andeutung ganz klein zeigt, woraus deutlich hervorgeht, daß die Leber zweitheilig ist; der eine Theil hat seine Lage nach der rechten, der andere Theil als der kleinere nach der linken Seite. Ja selbst bei den Eier legenden Thieren ist es offenbar, wiewohl weniger als bei denen, die lebendige Junge gebären; so haben z. B. die Hasen (*δασύποδες*) [2]) in einigen Gegenden [3]), wie es scheint, zwei Lebern, so wie auch unter den Fischen besonders die Knorpelfische. Es sucht somit das Eine sein Anderes und will eine ähnliche Natur, gleichsam eine Zwillingsgestalt, neben sich haben; doch vereinigen sich die zweitheiligen Glieder in eine Einheit und sind unter einander verbunden. Es sind aber alle Eingeweide unterhalb des Septums der Adern wegen da, welche emporschwebend durch diese Befestigung an die Eingeweide haftend

[1]) De part. an. 3, 7.
[2]) Vergl. hist. an. 3, 12.
[3]) Vergl. ib. 2, 17.

am Körper sind, denn wie Anker sind sie durch die vertheilten Organe an den Körper ausgeworfen. So kommt man von der großen Ader zur Leber und Milz, durch welche jene an den Seiten des Körpers angeheftet ist; nur von ihr gehen die Adern zu diesen Organen aus. Zu jeder der beiden Nieren, welche noch weiter nach hinten liegen, erstreckt sich eine Ader sowol von der großen Ader als auch von der Aorta. Somit stellt der Organismus der Thiere bei seiner mannigfaltigen Gliederung eine feste und bestimmte Einheit dar, indem Alles eine nothwendige Beziehung gewinnt auf das Herz, als den Mittelpunkt und das Princip des thierischen Lebens, und es beruht die höhere Organisation besonders auf der Ausbildung der Glieder nach den Verhältnissen, die sich aus dem Oben und Unten, dem Vorn und Hinten, dem Rechts und Links ergeben. Die Stufenleiter selbst giebt sich aber unter den Thiergeschlechtern namentlich in der Art und Weise der Fortpflanzung zu erkennen [1]). Die Principien für die Fort-

---

[1]) Ueber die Methode, welche Aristoteles in der Betrachtung der Natur befolgt, ist schon oben im Allgemeinen gesprochen. Vergl. p. 40. Er sagt nemlich de part. an. 1, 1. p. 640., daß er nicht, wie die früheren Philosophen, zuerst darstellen wolle, *wie jedes geworden sey*, sondern vielmehr, *wie jedes ist*. Am zweckmäßigsten sey es, zuerst *die Erscheinungen* an jeder Gattung anzugeben, dann *die Ursachen* der Erscheinungen zu entwickeln und endlich *die Erzeugung* zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. In den vier ersten Büchern der *Thiergeschichte* giebt er, um sich über die verschiedenen *Erscheinungen* zu erklären, eine Anatomie der äußeren und inneren Glieder des thierischen Organismus und geht im ersten Buch aus von den dissimilären Theilen; im zweiten Buch giebt er eine Vergleichung sowol der äußeren als inneren Glieder nach den verschiedenen Thiergattungen und hebt bei den einzelnen Thierarten die merkwürdigsten Eigenthümlichkeiten im Bau der Glieder hervor. Im dritten Buch vom 2ten Capitel giebt er die Anatomie der similären Theile und behandelt dann im 4ten Buch in den ersten 7 Capiteln die *blutlosen* Thiere, spric[ht] im

pflanzung [1]) sind der Mann und das Weib. Der Mann verhält sich wie das Princip, von welchem die Bewegung und Erzeugung ausgeht, das Weib wie der Stoff. Der Mann ist dasjenige Thier, welches in einem Anderen erzeugt, die Frau dasjenige, welches in sich erzeugt. So hat man auch für das Universum die Natur der Erde als Weib und Mutter bestimmt, dagegen der Himmel und die Sonne und die übrigen Gestirne mit dem Namen Erzeuger und Vater

---

8ten Capitel von der Ausbildung der Sinne bei den einzelnen Thiergattungen, im 9ten Capitel von der Stimme der Thiere, im 10ten Capitel vom Schlaf und Wachen, und endlich im 11ten Capitel von den Geschlechtsunterschieden, und macht hiermit den Uebergang zur zweiten Abtheilung der Thiergeschichte. Den vier ersten Büchern der Thiergeschichte sind entsprechend die vier Bücher über die Theile der Thiere, wo er besonders die Ursachen der Erscheinungen im thierischen Organismus aus teleologischem Gesichtspunkt entwickelt; er geht hier von den similären Theilen aus und behandelt dann die dissimilären äußeren und inneren Glieder, und schließt an diesen allgemeinen Theil vom 5ten Capitel des 4ten Buchs eine vergleichende Physiologie der einzelnen Thierklassen, wobei er von den blutlosen Thieren beginnt. In der zweiten Abtheilung der Thiergeschichte, vom 5ten bis 7ten Buch, kommt er nun auf die Frage, wie jedes geworden ist, und spricht von der Begattung und Erzeugung der Thiere. Er führt zunächst die verschiedenen Umstände auf, die hier zu berücksichtigen sind, die eigenthümlichen Stellungen der Thiere bei der Begattung (ib. 5, 2—8.), die Zeit der Geburt und die Zahl der Jungen (ib. 9—14). Hierauf geht er die Erzeugung in den verschiedenen Thierklassen durch von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe (vergl. hist. an. 5, 1. p. 539. a. 6.) und handelt endlich im 7ten Buch besonders von der Erzeugung des Menschen. Dieser zweiten Abtheilung der Thiergeschichte sind entsprechend die fünf Bücher über die Erzeugung der Thiere, welche, wie die Bücher über die Theile der Thiere die äußeren und inneren Glieder des Organismus teleologisch behandeln, ebenso die Erzeugung nebst den derselben dienenden Organen von einem höheren, physiologischen Standpunkt aus betrachten.

[1] Vergl. de gen. an. 1, 2.

bezeichnet. Mann und Weib sind ihrer Natur gemäß von einander unterschieden und zwar nicht bloß in Rücksicht auf die Ausbildung der Glieder im Allgemeinen, sondern besonders in Bezug auf die Organe für die Erzeugung. Durch die Fortpflanzung nimmt die Gattung der Menschen, Thiere und Pflanzen Theil an dem ewigen Bestehen [1]); denn da von den Dingen einige ewig und göttlich, die anderen zu seyn und nicht zu seyn fähig sind, und da zu seyn besser ist als nicht zu seyn, zu leben besser als nicht zu leben, so geschieht deshalb die Erzeugung. Da ferner die erste bewegende Ursache, der die Bestimmung und die Form des Materiellen inwohnt, besser und göttlicher ist, als die Materie, und da das Bessere als solches von dem Schlechteren getrennt wird, so sind deshalb in den belebten Wesen die beiden Geschlechter soviel als möglich von einander getrennt. Diese Trennung tritt hervor fast bei allen Thieren, die willkürliche Bewegung haben; diese sind größer und vollkommener, als die, welche an derselben Stelle bleiben. Es bringen nun von den Thieren einige ein ihnen ähnliches Junge hervor, wie alle, die lebendige Junge gebären, andere ein noch nicht ausgebildetes, indem es die eigenthümliche Gestalt noch nicht gewonnen hat; von diesen letzteren bringen die mit Blut versehenen Eier hervor, die blutlosen aber Würmer. Der Unterschied zwischen Ei und Wurm besteht darin, daß aus einem Theil des Eies das Thier sich bildet, der übrige für das sich entwickelnde Thier zur Nahrung dient [2]), dagegen aus dem ganzen Wurm das Thier hervorgeht. Von denen, welche ein ausgebildetes ihnen ähnliches Junge hervorbringen, und von den lebendige Junge gebärenden erzeugen einige sogleich in sich das Thier, wie der Mensch, das Pferd, der Stier und unter den Seethieren der Delphin; andere erzeugen in sich zuerst das Ei und bringen

---

[1]) De gen. an. 2, 1.

[2]) Vergl. pol. 1, 8.

dann erst das lebendige Junge hervor, wie die sogenannten Knorpelfische. Von den Eier legenden Thieren aber bringen einige ein vollkommen ausgebildetes Ei hervor, wie die Vögel und die vierfüßigen Thiere, welche Eier legen, und die fußlosen, wie die Eidechsen, Schildkröten und die meisten Schlangenarten; andere erzeugen Eier, die nicht vollkommen ausgebildet sind, wie die Fische, die Weichschaligen und die Weichthiere, denn von diesen nehmen die Eier, nachdem sie hervorgekommen sind, noch zu. Es sind aber alle Thiere, welche entweder lebendige Junge gebären oder Eier hervorbringen, mit Blut versehen, und umgekehrt bringen die Blutthiere entweder ein lebendiges Junge oder ein Ei hervor, wenn sie nicht ganz unfruchtbar sind. Von den blutlosen Thieren bringen Würmer die Insecten hervor, die sich entweder in Folge der Begattung erzeugen oder von selbst entstehen durch den eigenen Bildungsproceß der Natur [1]. Es hängt nun aber die Art und Weise der Fortpflanzung nicht von der Zahl der Füße ab oder davon, ob diese Bewegungsorgane vorhanden sind oder nicht, sondern es werden lebendige Junge nur von denjenigen Thieren hervorgebracht, die vollkommener sind und an einem reineren Princip Theil nehmen. Vollkommener und höher sind aber die Thiere organisirt, welche wärmer, feuchter und nicht erdartig sind, und die Lebenswärme selbst wird durch die Beschaffenheit der Lunge bestimmt [2]. Wie nun das Thier etwas Vollkommenes ist, der Wurm aber und das Ei etwas Unvollkommenes, so wird auch von dem Vollkommenen das Vollkommnere hervorgebracht [3]. Diejenigen Thiere, welche wegen der Lunge wärmer, aber zugleich von Natur trockener sind, wie die Vögel und die mit Schildern versehenen Thiere (φολιδωτά), bringen zwar etwas Vollendetes

[1]) Vergl. de gen. an. 1, 16.
[2]) Vergl. oben p. 102.
[3]) Vergl. de gen. an. 2, 4.

hervor, aber wegen ihrer Trockenheit nur Eier; diejenigen aber, welche kälter, aber zugleich feuchter sind, wie die Knorpelfische, erzeugen in sich sowol ein Ei als das lebendige Junge; sie erzeugen Eier, insofern sie kalt, ein Junges, insofern sie feucht sind; denn die Feuchtigkeit ist belebend, die Trockenheit aber am weitesten vom Belebten entfernt. Wenn aber die Thiere nicht bedeckt sind mit Federn oder Schildern oder Schuppen, die das Zeichen der trockenen und erdartigen Natur sind, so bringen sie ein weiches Ei hervor. Die kalten, aber trockenen Thiere erzeugen zwar ein Ei, jedoch ein unvollendetes. Alle Insecten bringen Würmer hervor und sind zugleich blutlos, und eben deshalb bringen sie auch Würmer hervor, obgleich nicht alle blutlosen Thiere durchaus Würmer erzeugen. Es findet eine gewisse Analogie statt zwischen den Insecten und den Thieren, welche ein unvollendetes Ei erzeugen, wie den mit Schuppen versehenen Fischen, den Weichschaligen und den Weichthieren; denn von diesen sind die Eier wurmartig, indem sie außerhalb Wachsthum gewinnen; von jenen nehmen aber die Würmer im Verlauf der Zeit die Form des Eies an. Einsehen muß man aber, in wie schöner Stufenfolge die Natur den Erzeugungsproceß darstellt. Die vollendeteren und wärmeren Thiere bringen ein der Beschaffenheit nach vollkommenes Junge hervor [1]), denn der Größe nach wird kein Thier vollkommen geboren, und sie erzeugen diese Jungen unmittelbar in sich; nächst diesen kommen die Thiere, welche zwar nicht unmittelbar das Junge in sich erzeugen, aber es doch lebendig zur Welt bringen, wenn auch der Beschaffenheit nach noch nicht vollkommen [2]); dann folgen diejenigen, welche ein vollendetes Ei hervorbringen; dann die, welche der Natur nach kälter sind und Eier legen,

---

[1]) Ueber den Unterschied der Thiere, je nachdem sie ein Junges oder mehrere Junge erzeugen, vergl. de gen. an. 4, 4. p. 771. a. 14.

[2]) Vergl. de gen. an. 4, 6.

die erst außerhalb sich vollenden; endlich die fünfte Klasse von Thieren, welche am kältesten sind und nicht einmal ein Ei aus sich erzeugen, nemlich die Insecten, die zuerst Würmer hervorbringen, welche nach einiger Zeit die Gestalt eines Eies annehmen; denn die sogenannte Puppe hat die Bedeutung eines Eies; erst hieraus entsteht das Thier und mit dieser dritten Verwandlung ist das Ziel der Erzeugung erreicht. Was nun den Entwickelungsproceß während der Erzeugung selbst betrifft [1]), so ist hier das wohl zu berücksichtigen, was sich in allen naturgemäßen Gebilden darstellt, nemlich daß dasjenige, was zuletzt entsteht, zuerst vergeht, und was zuerst entsteht, zuletzt vergeht, gleichsam als wenn die Natur in ihrem Bildungsprocesse ein doppeltes Stadium durchläuft und zurückkehrt zu dem Anfang, von wo sie ausgegangen ist. Da nun in Bezug auf das Werden dreierlei zu unterscheiden ist: der Zweck oder das Weswegen, die bewirkende Ursache des Zwecks und endlich das Nützliche, dessen der Zweck sich bedient, so muß von Allem dasjenige da seyn, worin das Princip der Bewegung enthalten ist, dann das Ganze und der Zweck und endlich die hierzu erforderlichen organischen Glieder. Wenn es nun so etwas giebt, was in dem Thier nothwendig vorhanden seyn muß, das in sich das Princip und den Zweck von jedem Naturgebilde enthält, so muß dies nothwendig zuerst entstehen, und zwar, insofern es das Bewegende ist, zuerst, insofern es ein Glied des Ganzen und des Zwecks ist, mit dem Ganzen. Daher entsteht das zuerst, was das Princip enthält, dann unmittelbar darauf der ganze obere Theil des Leibes; deshalb sind Kopf und Augen des Embryo sehr groß, wie die unteren Glieder vom Nabel an sehr klein; denn die unteren Glieder sind der oberen Glieder wegen. Alle Blutthiere haben daher zuerst das Herz und die übrigen Thiere das dem Herzen Entsprechende. Von dem Herzen

[1]) De gen. an. 2, 6.

gehen die Adern aus, durch welche sich der Nahrungsstoff absetzt und in Folge der Wärme und Kälte sich die übrigen Glieder bilden. So wird nun bei den Blutthieren der Oberleib zuerst unterschieden und im Verlauf der Zeit der untere Theil des Körpers. Alle Glieder werden zuerst durch Lineamente bezeichnet, dann gewinnen sie Farbe, Weiche und Härte, indem die Natur ganz in der Weise eines Malers verfährt. Das Herz ist aber der erste Theil des Körpers, der gebildet wird, weil es die Herrschaft über die Sinne und den ganzen Körper besitzt; dann entsteht der Wärme des Herzens gegenüber nach oben das Gehirn, das zur Kühlung dient. Daher bildet sich gleich nach dem Herzen der Kopf und zeichnet sich durch seine Größe vor den übrigen Gliedern aus, denn anfangs ist die Masse des Gehirns groß und feucht. Von den Sinneswerkzeugen werden zuerst die Augen durch den Ueberfluß an Feuchtigkeit im Gehirn angefangen, aber zuletzt vollendet; deshalb sind sie im Anfang sehr groß, wie auch der Kopf, dessen Knochen sehr weich sind. Jedes der übrigen Glieder bildet sich aus dem Nahrungsstoff und zwar die edelsten und die, welche an dem vorzüglichsten Princip Theil haben, aus demjenigen Nahrungsstoff, der am vollkommensten verarbeitet und am reinsten ist; die übrigen nothwendigen Glieder, welche jenen mehr dienen, aus dem schlechteren Nahrungsstoff und den zurückbleibenden Ueberschüssen. Es läßt nemlich die Natur, wie ein guter Haushalter, nichts umkommen, woraus noch irgend etwas Brauchbares gebildet werden kann. Wie in der Haushaltung den Freien die beste Nahrung gegeben wird, den Sclaven eine schlechtere und die schlechteste den Hausthieren, und wie das schaffende Princip die hinzukommende Vernunft ist, ebenso hat die Natur bei dem Entstehungsprocesse das Fleisch und die Sinneswerkzeuge aus der reinsten Materie gebildet, aus den Ueberschüssen aber Knochen, Sehnen, Haare, Nägel, Klauen u. dgl. m. Daher wird dies zuletzt gebildet, wenn eben der Ueberschuß der Natur ent-

steht [1]). Es strebt nun zwar die Natur danach, stets das in seiner Art Vollkommenste und Beste hervorzubringen, aber sie kann es nicht immer erreichen wegen der Hartnäckigkeit des materiellen Stoffs, welcher der gestaltenden Formbestimmung widerstrebt [2]). Vieles ist daher aus der Nothwendigkeit des Materiellen zu erklären, wo der Zweckbegriff nicht

---

[1]) Vergl. de part. an. 2, 6. g. E. Aristoteles bestimmt de gen. an. 1, 18. p. 724. b. 26. das περίττωμα als τὸ τῆς τροφῆς ὑπόλειμμα und bemerkt ib. p. 725. a, es giebt ein περίττωμα (Ueberschuß, Absonderung) von dem unbrauchbaren oder brauchbaren Nahrungsstoff; unbrauchbar ist der, durch welchen der Natur zu ihrer Vervollkommnung nichts weiter zugeführt wird, so daß je mehr davon verwandt, um so mehr die Natur verschlechtert wird. Umgekehrt verhält es sich bei dem brauchbaren Ueberschuß; bei diesem ist zu unterscheiten, was sich zuerst bildet und was später. Die erste Absonderung des Nahrungsstoffes ist der Schleim und anderes dergl.; denn wenn dieser sich mit der reinen Nahrung vermischt, so ist er nährend und wird durch Arbeiten aufgewandt. Die letzte Absonderung entsteht aus der reichlichsten Speise und ist in geringem Maaße vorhanden; das Brauchbarste aber ist das Letzte und woraus sofort jedes Glied entsteht. Der Same ist die letzte Absonderung der zu Blut gewordenen und in die Glieder vertheilten Nahrung (ib. 1, 19). Die naturgemäßen Absonderungen haben ihre bestimmten Stellen; für die Absonderung der unbrauchbaren Nahrung und zwar für das trockene Excrement ist die Stelle der Unterleib (ἡ κάτω κοιλία), für das feuchte Excrement die Blase (vergl. hist. an. 1, 1 und 2). Für die Absonderung der brauchbaren Nahrung ist es der Bauch (ἡ ἄνω κοιλία) und für die des Samens der Uterus, die Geschlechtsglieder und die Brüste. Die Absonderung der unbrauchbaren Nahrung trägt zur Gesundheit bei (de gen. an. 1, 18. g. E. und hist. an. 8, 26). Die Absonderung des brauchbaren Nahrungsstoffs verwendet die Natur auf verschiedenartige Weise (vergl. de part. an. 4, 12. p. 694. a. 28). Das Eigenthümliche des περίττωμα besteht darin, daß es ohne Empfindung ist; vergl. hist. an. 3, 19., de part. an. 2, 10. p. 656. a. und ib. c. 7.

[2]) Vergl. de gener. et corrupt. 2, 10. p. 336. b. 21. und polit. 1, 6.

seine volle Anwendung findet [1]); selbst wenn die Natur die Ueberschüsse zu etwas Nützlichem verwendet, darf man nicht Alles nach dem Zweck construiren wollen, denn auf diesem Wege geräth man leicht in eine äußerliche Zweckbeziehung (συμπτώματα τῶν ἕνεκά του) [2]). Da nun das Materielle sich in der Natur geltend macht, so darf dasselbe nicht unberücksichtigt bleiben, und sorgfältig muß unterschieden werden, was durch die Materie (ἐξ ἀνάγκης) und was durch den Zweckbegriff (ἕνεκά τινος) einem Naturproducte zukommt; das bloß Nützliche (τὸ τέλος τινί) [3]) ist etwas Untergeordnetes. Aus der Herrschaft des Materiellen, insofern dadurch entweder ein Ueberschuß oder ein Mangel bewirkt wird, gehen die Mißgeburten (τέρατα) [4]) hervor. Immer ist aber die Ursache von denselben in dem materiellen Stoff zu suchen und in der Art und Weise, wie der Fötus erzeugt wird. Es kommen nemlich Mißgeburten nur selten bei den Thieren vor, die nur ein Junges erzeugen, dagegen häufiger bei denen, welche viele Junge hervorbringen; denn in letzterem Falle wachsen die Fötus wegen ihrer Nähe mit einander leicht zusammen. Sind z. B. die Dotter im Ei durch Häutchen gehörig von einander gesondert, so entstehen zwei gesonderte Junge ohne irgend ein überzähliges Glied; hängen die Dotter aber mit einander zusammen, so entstehen monströse Junge mit einem Leib und einem Kopf, aber mit vier Füßen und ebenso vielen Flügeln. Solche Mißgeburten können bei den Bienen nicht vorkommen, weil die Jungen in abgesonderten Zellen erzeugt werden. In dem materiellen Stoff liegt daher die Ursache

---

[1]) Vergl. de part. an. 4, 2. p. 677. a. 15., de gen. an. 2, 6. p. 743. b. 16. und Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 129. Anm. 4.

[2]) Vergl. oben p. 37.

[3]) Vergl. de an. 2, 4. §. 5. und phys. 2. c. 2 und 8.

[4]) De gen. an. 4, 4. Vergl. ib. c. 3: τὸ δὲ τέρας οὐκ ἀναγκαῖον πρὸς τὴν ἕνεκά του καὶ τὴν τοῦ τέλους αἰτίαν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἀναγκαῖον, ἐπεὶ τήν γ' ἀρχὴν ἐντεῦθεν δεῖ λαμβάνειν.

der Mißgeburten und sie kommen besonders bei den Thieren vor, welche viele Junge erzeugen; solche Thiere bringen auch zugleich ein ihnen nicht ähnliches, sondern unvollendetes Thier hervor; dies ist schon gewissermaßen eine Mißgeburt und es kann überhaupt der Zufall hier leichter sein Spiel treiben. Das Monströse der Mißgeburt besteht sowol in einem Zuwenig als in einem Zuviel; es gehört zu demjenigen, was zwar gegen die Natur, aber nicht überhaupt widernatürlich ist, sondern nur gegen das gewöhnliche Naturgesetz. Denn in Bezug auf das, was immer und nothwendig ist, geschieht nichts Naturwidriges, sondern nur bei denjenigen Dingen, welche gewöhnlich so werden, sich aber auch anders gestalten können. So oft nemlich hier das eintritt, was zwar gegen das Naturgesetz ist, doch nicht auf zufällige Weise geschieht, dann scheint dies in geringerem Grade eine Mißgeburt zu seyn, weil in diesem Fall das Widernatürliche gewissermaßen ein Naturgemäßes ist, insofern die gestaltende Naturform die Natur des materiellen Stoffs nicht beherrscht hat; zur Mißgeburt gehört aber wesentlich ein Entarten in eine fremdartige Natur (*μετάβασις εἰς ἄλλην φύσιν*). Bei der Erzeugung von vielen Jungen kann nun die Vollendung des einen durch das andere leicht gehindert und gestört werden. Es entstehen somit Junge, bei denen Glieder entweder überflüssig sind oder fehlen; ferner Zwittergestalten werden hervorgebracht, die besonders bei Ziegen vorkommen. Auch hat man schon eine Ziege gesehen, die am Beine ein Horn trägt. In Bezug auf die inneren Glieder zeigen sich gleichfalls Veränderungen und Mängel, indem solche Glieder entweder fehlen oder verstümmelt oder überzählig sind, oder nicht ihre bestimmte Stelle einnehmen. Doch ohne Herz ist nie ein Thier geboren. Wie nun Zwillingsgeburten vorkommen, sobald mehr materieller Stoff hinzukommt, als zur Erzeugung Eines Jungen erforderlich ist, ebenso entstehen an dem Embryo selbst überzählige Glieder, sobald sich mehr materieller Stoff erzeugt, als zur

Bildung eines Gliedes nöthig ist. Sobald aber Glieder fehlen, wie die Extremitäten und andere Glieder, so ist hiervon die Ursache dieselbe, welche sich wirksam zeigt bei Fehlgeburten (ἀμβλώσεις), die nicht selten sind [1]. Es unterscheiden sich aber die Mißgeburten von den Geburten mit überzähligen Gliedern dadurch, daß jene als aus mehreren zusammengewachsen erscheinen. Ob aber die Mißgeburt Ein Thier ist oder ein mehrfach zusammengewachsenes, muß man nach dem Lebensprincip entscheiden; das Herz ist nun ein solches Princip, und hat daher die Mißgeburt Ein Herz, aber überzählige Glieder, so sind dies Anwüchse; hat sie dagegen zwei Herzen, so muß man sie für ein zwiefaches halten, was entstanden ist durch das Zusammenwachsen der einander berührenden Embryos. Alles Mangelhafte und Unvollkommene ist als das Stehenbleiben auf einer niederen Entwickelungsstufe anzusehen. Die Natur geht bisweilen aus dem eigenthümlichen Geschlecht hinaus und entartet [2]; der Anfang hierzu liegt schon darin, wenn nicht das Männliche, sondern das Weibliche geboren wird; doch ist dies für die Natur nothwendig, denn das Geschlecht, was Mann und Weib unterscheidet, muß erhalten werden; dagegen erscheint die Erzeugung der Mißgeburt nicht nothwendig. So oft nun der Same in der Menstruation gut durchgebildet wird, so herrscht des Mannes Zeugungskraft der Formbestimmung nach vor, und es wird ein Männliches und dem Vater Aehnliches hervorgebracht; ist dieselbe aber unkräftig, so entsteht schon ein Mangel und es wird das Entgegen-

---

[1]) Die Superfötation (τὸ ἐπικυΐσκεσθαι) ist auch eine Art Fehlgeburt; diese entsteht dadurch, daß eine neue Befruchtung, nachdem der Fötus schon zu wachsen angefangen hat, statt findet; sie ist indeß selten, weil der Uterus sich gleich nach der Conception bis zur Geburt zusammenschließt; tritt sie aber wirklich ein, so kann der neue Fötus nicht ernährt werden und wird gleich den Fehlgeburten (ἐκτρώματα) abgesondert. Vergl. de gen. an. 4, 5.

[2]) De gen. an. 4, 3.

gesetzte erzeugt, das Weibliche und das der Mutter Aehnliche. Bleibt die Zeugungskraft des Männlichen nur im Allgemeinen vorherrschend, so tritt in dem Erzeugten die Aehnlichkeit mit dem Großvater oder mit irgend einem der Vorfahren ein. Ebenso verhält es sich in Bezug auf Aehnlichkeit mit der Erzeugung des Weiblichen. Endlich können alle Aehnlichkeiten verwischt werden, so daß nur ein Allgemeines, der Mensch überhaupt, übrig bleibt. Die Entartung entsteht und der materielle Stoff wird nicht überwunden entweder aus Mangel an Kraft des Bewegenden, oder aus Ueberfluß und Kälte des Bestimmbaren. Das letzte der Entartung (τὸ τέλος — τῶν μὲν κινήσεων λυομένων) beim Vorherrschen des Materiellen besteht darin, daß zuletzt nur ein ganz Allgemeines übrig bleibt, nicht Mensch überhaupt, sondern Thier. Man spricht nun von der Geburt eines Knaben mit einem Widder- oder Stierkopf, oder von der Geburt eines Kalbes mit einem Knabenkopf, oder eines Schaafes mit dem Kopfe eines Ochsen. Hier sind die schon angeführten Ursachen wirksam; es bleibt in dem, was hervorgebracht ist, nur noch eine gewisse Aehnlichkeit ganz im Allgemeinen übrig, wie es der Fall ist bei denjenigen Geburten, die gerade nicht verstümmelt sind. Auch die Gebilde mit überzähligen Gliedern, z. B. mit vielen Füßen oder Köpfen, werden zu den Mißgeburten gezählt. Es sind aber von diesen sowol als auch von den Verstümmelungen die Ursachen nahe mit einander verwandt; denn jede Mißgeburt ist gewissermaßen eine Verstümmelung (ἀναπηρία) oder ein Stehenbleiben auf niederen Stufen. Nicht zugleich wird das Thier und der Mensch, auch nicht das Thier und das Pferd [1]), denn der Zweck als das einem Jeden Eigenthümliche ist immer das Ende einer jeden Erzeugung. Leben kommt dem Samen und dem Embryo zu, aber, den Entwickelungsstufen des Seelenlebens gemäß, anfangs nur die vegetale

[1]) De gen. an. 2, 3.

Potenz der Seele und erst später entwickelt sich beim Thiere die sensuale, und erst zuletzt beim Menschen die intellectuale Seele. Aber nur der Anlage nach ist die vegetirende Seele in dem Samen und Embryo enthalten, und der Wirklichkeit nach nicht früher, als der ausgebildete Fötus (τὸ κύημα τὸ χωριστὸν) Nahrung aufnimmt und die dieser Seele entsprechende Thätigkeit ausübt. Anfangs führt der Embryo nur ein Pflanzenleben [1]). Ebenso verhält es sich mit der sensualen Seele, welche beim Thiere sich erst nach der Geburt aus dem bisher unthätigen Vermögen herausbildet; zuletzt wird dem Menschen das ihm eigenthümliche Princip, die Vernunft, zu Theil, welche ihm von außen her kommt und das Göttliche in ihm ist [2]). Die Seelen der Kinder stehen noch auf der Stufe des den Thieren eigenthümlichen Sinnenlebens [3]). Somit entsteht nun das Unvollkommnere überhaupt dadurch, daß die Natur, obgleich sie aus den ihr zu Gebote stehenden Mitteln stets das Beste zu bilden strebt [4]), dennoch durch das Materielle gezwungen wird, sich auf eine niedere Stufe zu beschränken; daher ist die Pflanze ein πρᾶγμα ἀτελές, und in dem Thierleben schreitet die Entwickelung fort von der unvollkommneren Organisation zu der vollkommneren, und auf den höheren Stufen des Thierlebens ist es ein πεπηρωμένον, wenn die fünf Sinne nicht vollständig ausgebildet sind, wie beim Maulwurf [5]), dem der Sinn des Sehens fehlt; ja selbst alles Weibliche in der Natur ist als ein Zurückbleiben auf der niederen Stufe anzusehen [6]). Die Natur bringt das Unvollkommne leichter hervor als das Vollkommne und kann

[1]) Vergl. de gen. an. 3, 2. p. 753. b. und 5, 1. S. oben p. 129.
[2]) Vergl. oben p. 93.
[3]) Hist. an. 8, 1.
[4]) De part. an. 4, 10. p. 687. a. 18. und de inc. an. c. 8.
[5]) Vergl. hist. an. 4, 8. und 1, 9.
[6]) Vergl. probl. 10, 8. De gen. an. 2, 3. g. E.

letzteres als das Ziel nicht sogleich erreichen [1]). Da nun das Zahme besser ist, als das Wilde, so ist jenes für sie gleich von Anfang an nicht leicht, sondern erst im Streben danach bringt sie das Vollendetere und Zahme hervor. Daher finden sich die zahmen Hausthiere auch noch als wild vor; aber nicht umgekehrt sind alle wilde Thiere auch zähmbar. In der Kunst stellt sich ein ähnliches Verhältniß dar; denn auch hier treten anfangs nur schwache, mittelmäßige Leistungen hervor, und es läßt sich zwar dem Schönen und Vollendeten das Schlechte und Mittelmäßige an die Seite setzen, aber nicht kann man immer dem, was schlecht ist, das Schöne gegenüberstellen. Ebenso vermag auch die Natur nicht Alles schön zu bilden; sogleich gelingt es ihr entweder nie oder mit Mühe, und nur in gewissen Gegenden, zu einer bestimmten Zeit und bei einer besonderen Temperatur des Klima werden alle Thiere zahm. Dieselbe Art und Weise von dem Bildungs- und Gestaltungsproceß der Natur findet sich auch in der Pflanzenwelt bestätigt; denn alle veredelten Pflanzen sind auch als wild wachsend vorhanden, aber nicht alle Pflanzen lassen sich zugleich veredeln; doch fehlt es auch wiederum nicht an solchen Pflanzen, welche bei einem ganz besonderen Klima ohne alle künstliche Pflege wild besser gedeihen, als anderswo bei der sorgfältigsten Behandlung.

2. Das Ziel aber und der Mittelpunkt der gesammten Schöpfung ist der Mensch [2]), der am vollkommensten organisirt ist [3]). Er allein hat unter allen Thieren die aufrechte Stellung erhalten [4]), weil sein substanzielles Wesen göttlich

[1]) Probl. 10, 45.

[2]) Vergl. pol. 1, 8.

[3]) Hist. an. 9, 1. p. 608. b. 6; de part. an. 4, 10. p. 687. a. 18. Daher geht Aristoteles bei der anatomischen und physiologischen Behandlung der Glieder des thierischen Organismus vom Menschen aus. S. hist. an. 1, 6. g. E. und 5, 1. Vergl. de part. an. 2, 10.

[4]) Vergl. de respir. c. 13. De part. an. 3, 6. g. E.

ist; die Thätigkeit des Göttlichsten ist aber das Denken und das Selbstbewußtseyn (τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν) [1]. Das Denken würde aber nicht leicht seyn, wenn die Last des Körpers von oben herab niederdrückte; denn die Schwere macht sowol das Nachdenken als auch die allgemeine Sinneswahrnehmung langsamer [2]. Wenn daher die Schwere und das Körperhafte vorherrschend ist, so müssen sich die Leiber nothwendig auf der Erde kriechend bewegen; daher hat die Natur den vierfüßigen Thieren zu ihrem Feststehen statt der Arme und Hände die Vorderfüße gegeben; denn die beiden Hinterfüße sind für alle Thiere mit willkürlicher Bewegung nothwendig, weshalb die Thiere, deren Seele die Schwere des Körpers nicht würde tragen können, vierfüßig gebildet sind. Es sind nemlich alle Thiere dem Menschen gegenüber zwergartig gestaltet; denn zwergartig nennen wir das Geschöpf, dessen oberer Theil groß, der untere Theil aber, welcher die Last trägt und die Bewegung bewirkt, klein ist. Beim Menschen steht nun der obere Theil in einem bestimmten Ebenmaaß zu dem unteren Theil; jener ist bei den Erwachsenen viel kleiner, während bei den kleinen Kindern es sich umgekehrt verhält und der Oberkörper groß, dagegen der Unterkörper klein ist, weshalb sie auch kriechen und nicht gehen können; ja anfangs kriechen sie nicht einmal, sondern liegen ohne freie Bewegung. Denn die Kinder sind Zwerge; beim fortschreitenden Alter nimmt der Unterkörper zu. Dagegen ist bei den vierfüßigen Thieren der untere Theil ihres Leibes sehr groß und erst später wird der obere stärker. Diese Art und Weise von zwergartiger Bildung geht durch alle Stufen des Thierreichs hindurch, und es bleibt bei allen diesen Naturgeschöpfen das Princip der Seele unfrei und vom Körper niedergedrückt.

---

[1]) De part. an. 4, 10. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 212. Anm. und p. 327. Anm. 4.

[2]) Vergl. de mem. et remin. c. 2. extr.

Beim Abnehmen der Wärme, welche in die Höhe richtet, und bei Zunahme der erdigten Natur [1]) werden die thierischen Körper immer kleiner und vielfüßig; endlich sind sie ohne Füße und auf der Erde hingestreckt; noch eine Stufe tiefer kommt das Lebensprincip und der Kopf nach unten, und bewegungslos und ohne Empfindung steht die Pflanze da.

Das Denken also und die ihrer selbst bewußte Vernunft ist es, wodurch der Mensch mit seiner vollendeten Körpergestalt die gesammten Naturwesen als zwergartige Gebilde unter sich gestellt sieht; aufrecht ist seine Stellung und nach oben richtet er seinen Blick; er nimmt Theil an dem Denken des göttlichen Wesens, welches die Macht und die Wahrheit der Natur ist. Seele wohnt allen organischen Wesen ein; denn wo Leben ist, da ist Seele; sie ist Grund und Princip des Lebens. Wesentlich sind daher für alles Belebte diejenigen Organe, welche Bezug haben auf die Ernährung; denn durch dieselbe wird das Leben des Individuums erhalten. Das Leben selbst aber ist wieder bedingt durch die Seele, die ihren Zweck nicht noch in einem Anderen, sondern in sich selbst hat, und daher ihrem Wesen nach die erste Entelechie des organisch gegliederten Körpers ist. Der organische Körper ist ein Ganzes und einer vollen Handlung wegen, welche die Seele ist. Sie steht daher in nothwendiger Beziehung auf einen von der Natur geschaffenen Körper, welcher die Anlage des Lebens in sich hat und dessen erste Regung durch diese erste Entelechie der Seele bedingt ist. Der Körper ist die nothwendige Manifestation der Seele und sie selbst die immanente Thätigkeit desselben. Wegen dieser innigen Verbindung der Seele mit dem mate-

[1]) Weil der Mensch am wenigsten erdigten Ueberschuß (περίττωμα γεῶδες) hat, ist er unter allen Thieren am wenigsten mit Haaren bedeckt und hat im Verhältniß zu seiner Größe die kleinsten Nägel, dergleichen von der Natur aus einem solchen Ueberschuß gebildet werden. Vergl. de gen. an. 2, 6. g. E.

riellen Stoff des Körpers gehört die Betrachtung derselben mit in die naturwissenschaftlichen Untersuchungen [1]) und ihr Begriff ist zurückzuführen auf den in dem natürlichen Seyn wiederkehrenden Gegensatz von Form und Materie. Die Seele ist das bestimmende Formprincip und der Leib die bestimmbare Materie des lebendigen Einzelwesens und als Entelechie ist sie die den organischen Leib selbst bildende und vollendende Urform (πρώτη ἐντελέχεια). Daher kann man auch nicht fragen, ob Seele und Leib in dem lebendigen Individuum Eins seyen oder verschieden; sie verhalten sich zu einander, wie bei dem Auge die Sehkraft (ὅρασις) und das körperliche Organ derselben [2]). Als Formbestimmung des Körpers ist die Seele nicht dasselbe, was der Körper, sondern nur etwas vom Körper; denn sie ist das Princip der vollendeten Thätigkeit eines bestimmten Leibes [3]). Jede bloß allgemeine Beziehung derselben zum Körper ist daher unzulässig; denn nicht jede Seele kann in jedem Leibe seyn und die Seelenwanderung der Pythagoreer widerspricht geradezu dem Begriff der Seele. Dennoch setzt man die Seele in den Leib und bringt beide zusammen ohne tiefere Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses [4]). Man fügt auch wol noch etwas hinzu über die Beschaffenheit der Seele als des bewegenden und thätigen Princips, ohne aber des Körpers zu gedenken, welcher für dieselbe geeignet ist, gleichsam als wenn jede Seele sich an jeden beliebigen Leib machen könne, wie wenn die Baukunst sich an die Flöten machen wollte. Es muß nemlich die Kunst Gebrauch machen von ihren Werkzeugen, die Seele aber von ihrem Leib. Zur Ausübung ihrer Thätigkeit ist Wärme be-

[1]) De an. 1, 1. De part. an. 1, 1. Vergl. oben p. 97.

[2]) Ib. 2, 1.

[3]) Ib. 2, 2.

[4]) De an. 1, 3.

sonders nöthig [1]); denn durch diese wird Bewegung und Ernährung, das der Seele eigenthümliche Geschäft, am meisten bewirkt. Dennoch ist es eine oberflächliche Bestimmung, zu sagen, daß die Seele ihrem Wesen nach Feuer sey; besser ist es, etwa anzunehmen, daß sie in einem diesem ähnlichen Stoff bestehe. Der ätherische Stoff ist das Princip der Lebenswärme sowol für die Erzeugung als für die Ernährung; die Seele wird also an diesem edleren Stoffe Theil haben, der sich nach ihren höheren Functionen zur größeren Lauterkeit gestaltet. Als die bestimmende Form, als gestaltende, belebende Thätigkeit ist die Seele, wie jede Formbestimmung, eine untheilbare Einheit [2]); insofern sie der Materie inwohnt, hat sie zwar nebenbei die Bestimmungen des Materiellen an sich, das Räumliche, die Ausdehnung, die Bewegung, ohne aber denselben unterworfen zu seyn [3]). Diese materiellen Eigenschaften kommen ihr nur auf relative Weise zu, dagegen ihre substanzielle Wesenheit ohne Ausdehnung [4]), ohne räumliche Verhältnisse und Bewegung ist [5]). Sie ist daher als Entelechie ein Substanzielles, das wahrhaft an und für sich Seyende; ihr Wesen ist nicht Materie, sondern gestaltende und belebende Energie, die von innen heraus die Materie bildet. Sie übt als das bewegende Princip über alle Organe des Körpers ihre Herrschaft aus und verknüpft das Mannigfaltige, Verschiedene und Entgegengesetzte, insofern es als das Materielle das noch Unentschiedene und nur der Möglichkeit nach Seyende ist, zur vollendeten Einheit und zur an und für sich bestimmten Wirklichkeit, und somit ist sie eine concrete Einheit, die in sich selbst den Gegensatz setzt und aufhebt [6]).

---

[1]) De part. an. 2, 7.
[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 363.
[3]) S. a. a. O. p. 344 sq.
[4]) De an. 1, 3.
[5]) Ib. c. 3. 4.
[6]) Ib. 1, 5.

Insofern nun die Seele den ihr gemäßen Körper zu derjenigen Vollkommenheit gestaltet, welche er zu erreichen fähig ist, so stellt sich auch in Bezug auf sie die wesentliche Stufenfolge der organisch gebildeten Naturgeschöpfe dar. In der Pflanzenwelt kann sie nur als das ernährende Princip zum Daseyn kommen, während sie in dem Thierleben dasselbe mit einschließt und die Empfindung hervorruft, aus welcher das Begehrungsvermögen und die örtliche Bewegung entspringt [1]). Die Thätigkeit der thierischen Seele ist aber nur auf das Einzelne, das sinnlich Wahrnehmbare, beschränkt. Die Wahrnehmung des Einzelnen ist durch die Sinne bedingt, und jeder Sinn nimmt das ihm Eigenthümliche wahr. Aus den wiederholten Wahrnehmungen gestaltet die Einbildungskraft (φαντασία) Vorstellungen oder Bilder (φαντάσματα) [2]), welche sich in der Seele erhalten, während die einzelnen Sinneswahrnehmungen vorübergehend sind und verschwinden. Nur bei den höher organisirten Thieren findet sich die Einbildungskraft [3]), und sie kommt ihnen insofern zu, als sie das sinnlich Angeschaute vergegenwärtigt. Ist nun hiermit die Vorstellung verbunden, daß das vergegenwärtigte Object schon früher wahrgenommen sey, so tritt diejenige Seelenthätigkeit hervor, welche Erinnerung oder Gedächtniß (μνήμη) genannt wird, womit nothwendig ein Unterscheiden der Zeitverhältnisse verbunden ist. Während die Hoffnung der zukünftigen und die Sinneswahrnehmung der gegenwärtigen Zeit angehörig ist, gehört das Gedächtniß der Vergangenheit an [4]). Da nun die Erinnerung ursprünglich auf der sinnlichen Wahrneh-

---

[1]) Vergl. oben p. 129. 143 sq.

[2]) Vergl. Phil. d. Grist. erst. Bd. p. 325 sq., 328 sq. und 348 sq. Ueber die Art und Weise, wie sich diese Bilder erzeugen, s. de mem. et remin. c. 1. p. 450. a. 25. Vergl. Plat. Theaet. p. 191. c. und Phileb. p. 39. a.

[3]) De an. 3, 3.

[4]) De mem. et remin. c. 1.

mung beruht und nur beziehungsweise auf dem, was dem Denken angehört [1]), so kann sie auch den Thieren nicht abgesprochen werden; jedoch wird sie nur denen eigen seyn, welche eine Wahrnehmung der Zeit haben. In der Erinnerung erneuert sich unwillkürlich das, was sich das Individuum entweder durch die Wahrnehmung oder durch Unterricht angeeignet hat; wird es aber durch die selbstthätige Bewegung der Seele wieder hervorgerufen, so macht sich das geltend, was Wiedererinnerung oder Besinnungskraft (*ἀνάμνησις*) genannt wird [2]). Hier geht die Bewegung von der Seele selbst aus [3]), welche, von dem Einen auf das Andere kommend, durch eine Reihe von zusammengehörigen Vorstellungen endlich auf das gelangt (*εὐθυπορεῖ*), was sie in sich wieder zu erneuern bestrebt war. Diese Besinnungskraft kann den Thieren nicht zukommen, sondern ist nur dem Menschen eigen, weil es dabei auf Ueberlegung und Nachdenken ankommt [4]). Wie nun diejenigen, welche eine leichte und schnelle Fassungskraft haben, mehr begabt sind mit dem Vermögen der Wiedererinnerung, so sind die Beschränkteren öfter stärker im Gedächtniß [5]). Das Gedächtniß hängt außerdem noch ab von dem Alter. Diejenigen nemlich, welche noch sehr jung sind, haben wegen der großen Beweglichkeit noch nicht die Fähig-

---

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 326 sq.

[2]) De mem. et remin. c. 2.

[3]) Vergl. de an. 1, 4. §. 12., wo Aristoteles nachweist, daß die Seele das Thätige ist, sey es bei der Wahrnehmung, wo sie die Stelle des Wohin vertritt als das Endziel oder der Zweck; oder sey es bei der Wiedererinnerung, wo sie die Stelle des Woher vertritt und zugleich als das unmittelbar Bewegende erscheint.

[4]) Aus demselben Grunde hat die Thierseele nur geringen Theil an der Erfahrung. Met. 1, 1. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 331 sq. und 342 sq.

[5]) De mem. et remin. c. 1: *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μνημονικώτεροι μὲν οἱ βραδεῖς, ἀναμνηστικώτεροι δὲ οἱ ταχεῖς καὶ εὐμαθεῖς.*

keit, die Bilder der sinnlichen Anschauung in sich zu bewahren, sondern diese verschwinden, wie eine Bewegung und das Bild eines Siegelringes auf dem fließenden Wasser; dagegen sind die im Alter schon weit Vorgerückten unempfänglich, neue Bilder in sich aufzunehmen; im Knaben- und Jünglingsalter dagegen ist das Gedächtniß am stärksten [1]). Weil ferner die Erinnerung vermittelst der Einbildungskraft mit dem sinnlich Wahrnehmbaren zusammenhängt, so wirken hier zugleich die Verrichtungen der Sinnesorgane ein; sind diese Organe noch zu flüssig und die Empfindungen daher zu lebhaft, so werden die Affecte dadurch stärker und heftiger, so daß sie für das Aufbewahren der Bilder der Außenwelt störend einwirken [2]). Das andere Extrem tritt dann ein, wenn bei vorschreitendem Alter die Functionen der Sinnesorgane immer mehr verknöchern. Auch die Besinnungskraft kann durch die körperlichen Affecte gestört werden [3]). Je mehr Flüssigkeit sich um den Sitz des gemeinschaftlichen Sensoriums häuft, desto stärker sind die Affecte, und wie einem abgeschossenen Pfeil keine Schranke gesetzt werden kann, ebenso wenig kann die Besinnungskraft den aufgeregten Affecten eine feste Grenze setzen. So wenig nun die thierische Seele bei der sinnlichen Anschauung über das Einzelne und Besondere hinauskommt, ebenso wenig ist sie in Bezug auf das Begehrungsvermögen unabhängig von dem Sinnlichen, sondern wird nur durch dasselbe bestimmt. Die Begierde sagt: es muß getrunken werden; die Wahrnehmung sagt: dies ist trinkbar und sogleich wird getrun-

[1]) Probl. 30, 5.

[2]) Vergl. de mem. et remin. c. 2. extr., wo Aristoteles bemerkt, daß die Kinder bis zu einem gewissen Alter zwergartig gestaltet sind; der obere Theil des Körpers ist noch schwerer, und weil eine große Schwere auf dem Organ der Wahrnehmung lastet, so haften die Bilder nicht gleich von Anfang, sondern zerstreuen und zersplittern sich.

[3]) De mem. et remin. c. 2. g. E.

ken [1]). Es finden sich nun zwar in den meisten Thieren Spuren von dem, was bei dem Menschen in sichtbareren Unterschieden hervortritt [2]). Es kommt nemlich bei ihnen vor Sanftmuth und Wildheit, Milde und Rauhheit, Tapferkeit und Feigheit, Furcht und Kühnheit, Heftigkeit und Verschlagenheit und etwas der überlegenden Klugheit Analoges; doch sowie in dem Menschen Kunst, Weisheit und Ueberlegung vorherrschend ist, so macht sich dagegen bei den Thieren nur eine gewisse natürliche Kraft, der Instinct, geltend. Wenn sich daher auch in den Thieren eine gewisse Art von Ueberlegung darstellt [3]), so wird doch das Thun und Treiben derselben nur bestimmt durch eine Naturkraft, die das Gesetz der Nothwendigkeit ist, nach welchem alles Natürliche nur auf das Eine und nicht zugleich auf das Entgegengesetzte gerichtet ist, dagegen die vernünftigen Vermögen mit Absicht und Ueberlegung das Entgegengesetzte verfolgen können [4]). Während nun die Thierseele auf das Einzelne und Besondere der sinnlichen Wahrnehmung beschränkt bleibt, erhebt sich die Seele des Menschen durch das hinzukommende neue Moment des Nachdenkens und der Ueberlegung über das Einzelne und Besondere zu dem Allgemeinen und entwickelt sich zu einem reicheren und höheren Leben, zu der sich seiner selbst bewußt werdenden Thätigkeit des Geistes. Im Menschen sind somit alle Potenzen oder Thätigkeiten der Seele gegenwärtig [5]): das Ernährende, Empfindende, Begehrende, räumlich Bewegende, Denkende. Die fortschreitende Stufenfolge des sich entwickelnden Seelenlebens kommt in ihm zum Abschluß, indem die niedere Thätigkeit in der höheren enthalten ist, sich zu die-

[1]) De mot. an. c. 7.
[2]) Hist. an. 8, 1.
[3]) Hist. an. 8, 1; 9, c. 5. 7. 37. De gen. an. 3, 10.
[4]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 476 sqq. und p. 483 sqq.
[5]) De an. 2, 3.

ser als Dynamis verhält und in derselben zur vollendeteren Wirksamkeit gelangt. In jenen Potenzen der Seele verwirklicht sich nun der Begriff derselben und dieser kommt daher im Menschen erst zum vollendeten Daseyn. Nicht darf man den Begriff der Seele außerhalb ihrer besonderen Thätigkeiten suchen wollen, gleichsam als 'gebe es außer jenen noch eine abgesonderte und ruhende Substanz der Seele, ein Seelending, das der unbekannte Träger ihrer besonderen Eigenschaften wäre. Lächerlich ist es, sowol hier als anderwärts zu suchen den bloß abstracten Begriff als ein von aller Besonderheit und Einzelheit Getrenntes und für sich Seyendes, das von nichts unter dem, was ist, eigenthümlicher Begriff ist, auch nicht der concreten untheilbaren Formbestimmung angehört, indem man das individuell gestaltete Allgemeine ganz übersieht. Wie sich in der ganzen Reihe von geometrischen Figuren eine Fortbildung darstellt von der einfachsten, dem Dreieck, bis zu der zusammengesetztesten, und zwar so, daß in jeder folgenden die vorhergehende sich aufgehoben findet, wie im Viereck das Dreieck, im Fünfeck das Viereck und Dreieck u. s. f., und wie hier für den Begriff der Figur nicht eine solche gefordert werden kann, die außer dem Dreieck und was sich daran reiht, Figur überhaupt wäre und auf alle Figuren passe, ohne einer eigenthümlich zu seyn: ebenso verhält es sich mit den verschiedenen Seelenthätigkeiten. Die einfachste und unmittelbarste, die ernährende, bildet den Ausgangspunkt und begründet die seelische Wesenheit überhaupt, von der die übrigen Thätigkeiten insofern abhangen, als sie für die Existenz derselben nothwendig ist. Der Fortschritt besteht in dem Hinzukommen höherer Potenzen der Seele, welche reicher sind und eine vollendetere Existenz haben, insofern sie die früheren mit einschließen und zugleich den Grund der vorhergehenden enthalten; denn der bestimmende Begriff [1]) muß nicht allein aussprechen, daß es

---

[1]) De an. 2, 2. in.

so ist, sondern auch der Grund, warum es so ist, muß darin enthalten seyn und sich kund geben; so daß also in der denkenden Thätigkeit die untergeordneten Stufen des Seelenlebens aufgehoben werden, und in derselben die Wahrheit des gesammten Naturlebens enthalten ist. Die Richtung auf das Allgemeine, das Denken, ist dasjenige, wodurch die menschliche Seele sich qualitativ unterscheidet von der Thierseele; in ihr kommt erst durch das Bewußtseyn das geistige Leben (νοῦς) zur Wirklichkeit [1]), welches, über die natürliche und individuelle Seele hinausgehend, sich zur theoretischen Vernunft gestaltet, die, Theil nehmend an dem schöpferischen Gedanken des göttlichen Denkens, ewig und unvergänglich ist [2]).

Hiermit sind wir an die Grenze der Naturwissenschaft gelangt, denn der Geist ist ein Anderes gegen die Natur; er allein ist an und für sich und kann abgetrennt werden, wie das Ewige von dem Vergänglichen [3]). Der denkende Geist als der theoretische hat zu seinem Gegenstand das Allgemeine, wie es sich darstellt als das Anundfürsich des schlechthin in sich nothwendigen Seyns, und dies ist näher entwickelt worden in der Metaphysik. Er ist ferner gerichtet auf dasjenige Allgemeine, wie es durch die gestaltenden Formbestimmungen Daseyn gewinnt in den Wesenheiten der natürlichen Dinge, und hierdurch ist das Gebiet der Physik umgrenzt und hat seine nähere Ausführung in den besonderen Naturwissenschaften erhalten. Es bleibt jetzt noch übrig die Betrachtung des Allgemeinen, wie es durch die Abstraction des Verstandes gesetzt wird, der die concreteren Bestimmungen des Materiellen absondert, aber an einer Seite des Materiellen, an dem Quan-

---

[1]) De an. 1, 4. §. 13: ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 355 sq.

[3]) De an. 2, 2. §. 9.

titativen, haften bleibt, wodurch das Gebiet der **mathematischen** Wissenschaften dem wesentlichen Inhalte nach angegeben ist.

B. Mathematik.

1. Allgemeine Ansicht des Aristoteles über Mathematik.

Um den Gegenstand, welcher die Mathematik behandelt, näher zu bestimmen, muß besonders ihr Verhältniß zur Physik genauer angegeben werden [1]). Zunächst sind Körper, Flächen, Linien, Punkte, womit sich die Mathematik vorzüglich beschäftigt, Eigenschaften natürlicher Körper; andererseits kann aber der Physiker im Verhältniß zum Astronom nicht bloß die Natur und das Wesen der Himmelskörper betrachten, und die wesentlichen Eigenschaften derselben in Bezug auf Form und Gestalt ausschließen. Es haben daher der Physiker und Mathematiker, sey es daß dieser Astronom oder Geometer ist, dieselben Gegenstände gemeinsam; dennoch sind die beiden Gebiete der Physik und Mathematik bestimmt von einander unterschieden durch die Art und Weise, wie diese Gegenstände behandelt werden. Während in der Physik Form und Materie in ihrer gegenseitigen Durchdringung Gegenstand der Betrachtung sind, sondert die Mathematik die Form und Gestalt von dem Materiellen ab, indem sie darauf nicht Rücksicht nimmt, in welcher besonderen Art des Materiellen sich diese oder jene Eigenschaft darstellt. Der Mathematiker betrachtet Körper, Fläche, Linie, Punkt an und für sich ohne Rücksicht auf einen natürlichen Körper; der Physiker dagegen nur in und an dem natürlichen Körper, insofern sie Grenzen desselben sind. Der Mathematiker abstrahirt von Bewegung

---

[1]) Vergl. Phys. 2, 2.

und den damit in Verbindung stehenden materiellen Zuständen. Diese Trennung ist nur möglich durch die denkende Thätigkeit (χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει), die das Accidentelle nicht berücksichtigt, ohne dadurch in Irrthum zu verfallen. Es sondert sich nemlich jede einzelne Wissenschaft ein bestimmtes Gebiet ab [1]) und ist auf den ihr eigenthümlichen Gegenstand gerichtet und nicht außerdem auf dasjenige, was nur ein Accidentelles für denselben ist. Die Mathematik betrachtet die sinnfälligen und bewegten Körper, nicht insofern sie wahrnehmbar und bewegt sind, sondern als Körper überhaupt, und wiederum bloß als Flächen und Längen; oder inwiefern etwas im Raum mit einer bestimmten Lage theilbar und untheilbar, oder inwiefern etwas schlechthin untheilbar ist, wie die Einheiten in den Zahlen. Es hat daher das Mathematische seine bestimmte Existenz, nur nicht getrennt außerhalb der sinnfälligen Dinge; von den concreten Eigenschaften derselben wird aber abstrahirt und nur das Quantitative berücksichtigt. Setzt man nun so das Mathematische als getrennt von dem Accidentellen und untersucht etwas an demselben als solchem, so wird man darum keinen Irrthum begehen, wie wenn man auf die Erde schreibt und eine Linie einen Fuß lang nennt, die nicht einen Fuß lang ist [2]); denn nicht in den Voraussetzungen liegt das Falsche. Ein jedes Ding läßt sich am besten so betrachten, wenn man das Nichtgetrennte als getrennt setzt, wie es der Arithmetiker und Geometer thun. So ist z. B. der Mensch als solcher ein Eins und ein Untheilbares. Der Arithmetiker setzt nun ein untheilbares Eins und sieht dann zu, ob dem Menschen, insofern er untheilbar ist, Beziehungen zukommen. Der Geometer dagegen betrachtet den Menschen nicht als Menschen und als untheilbar, sondern als Körper. Denn was dem Menschen zukommen würde, wenn

[1]) Met. 13, 3. Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 572.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 254 sq. Top. 5, 4.

er auch nicht untheilbar wäre, das muß ihm offenbar auch so zukommen können. Deshalb haben die Geometer Recht und handeln von Seyendem, das wirklich diesen Namen verdient, nur daß es nicht ein Seyendes ist, das selbstständig für sich existirt und das Princip der immanenten Selbstverwirklichung in sich hat, sondern nur ein Seyn dem Vermögen nach, welches zwar nicht wirklich trennbar ist, aber doch für sich als trennbar betrachtet werden kann. Es läßt sich nun aber dies Verfahren, wonach man von den concreten Eigenschaften des Materiellen abstrahirt, nicht überall anwenden [1]). Das Gerade und Ungerade, das Geradlinige und Krumme, ferner Zahl, Linie, Figur sind solche Abstracta, bei deren Definition es nicht nöthig ist, auf Bewegung und Materie Rücksicht zu nehmen [2]); dagegen Knochen, Fleisch, Mensch nicht definirt werden können ohne Berücksichtigung des Materiellen, weil diese Gegenstände erst in und mit dem Materiellen zur Wirklichkeit kommen. Freilich haben diejenigen, welche von Ideen sprechen, unvermerkt das Mathematische auch auf das Naturwissenschaftliche angewandt, insofern sie die Ideen als das wahrhaft Seyende von dem Besonderen trennen [3]). Nur die Mathematik bezieht sich auf die bloßen Formen [4]) und nicht auf das sinnliche Substrat (*οὐ γὰρ καθ' ὑποκειμένου τινός*) [5]), in welchem diese Formen zur Erscheinung kommen; wenn auch z. B. die geometrischen Figuren in irgend einer besonderen Materie erscheinen, so sind sie doch als geometrische Figuren unabhängig von dem besonderen Substrat. Es kann daher nur in dem Gebiet der Mathematik sich vorzugsweise

[1]) Phys. 2, 2.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 239 sq.

[3]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 262. 267. 447 sq. und besonders p. 457 sq. Top. 6, 8. fin. Ib. c. 10. und 2, 17. Met. 13, 8. p. 280, 24.

[4]) Anal. post. 1, 13.

[5]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 434. Anm. 1.

das Abstractionsvermögen des Verstandes (διανοία) [1]) geltend machen; denn hier werden die Zustände nicht in ihrem wesentlichen Anundfürsichseyn betrachtet, sondern nur inwiefern sie nicht diesem bestimmten so beschaffenen Körper angehören, also auf abstracte Weise (ἐξ ἀφαιρέσεως) [2]); die Zustände in ihrem wesentlichen Anundfürsichseyn sind der Gegenstand der ersten Philosophie (ᾗ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος) [3]). Die Mathematik bezieht sich nun auf das Materielle, nicht insofern dasselbe durch die immanente Formbestimmung Gestalt gewinnt, sondern sie scheidet vielmehr alles sinnlich Wahrnehmbare aus [4]), z. B. Schwere, Härte und das Gegentheil, ferner Wärme und Kälte und die übrigen Entgegensetzungen, so daß sie bloß das Quantitative übrig läßt, das theils in einer, theils in zwei, theils in drei Richtungen Zusammenhängende, dessen Eigenschaften sie nur insofern sie quantitativ sind und in keiner anderen Rücksicht betrachtet, indem sie bei Einigem die Stellungen gegen einander und das ihnen Zukommende, bei Anderem die Meßbarkeit und Unmeßbarkeit, bei Anderem endlich die Verhältnisse untersucht. Daher kommt sie auch nicht über das Materielle hinaus zu dem wahrhaften Anundfürsichseyn, zu dem Seyn als solchem, sondern bleibt bei dem abstract Allgemeinen des Materiellen stehen; sie bezieht sich auf die Größe überhaupt, und das sinnlich Wahrnehmbare der Größe bleibt für sie etwas Accidentelles; sie hebt nur eine Seite des materiellen Seyns hervor

---

1) S. a. a. O. p. 626. p. 365. Anm. 4. und p. 368. Anm. 2.

2) Vergl. a. a. O. p. 448. Anm. 1. Das Gegentheil ist τὰ ἐκ προσθέσεως. Vergl. a. a. O. p. 274. Anm. 3. p. 431. Anm. 4. p. 447. Anm. 3. und de coel. 3, 1: τὰ μὲν ἐξ ἀφαιρέσεως λέγεται τὰ μαθηματικά, τὰ δὲ φυσικὰ ἐκ προσθέσεως. Met. 13, 2. p. 263, 4. Eth. 6, 8.

3) De an. 1, 1. §. 11.

4) Met. 11, 3. g. E.

und stellt hierüber ihre Untersuchungen an [1]. **Quantitativ** ist das, was in das darin Enthaltene getheilt werden kann, wovon jedes ein Eins und ein bestimmtes Etwas ist [2]. Menge (*πλῆθος*) heißt eine Quantität, wenn sie zählbar, Größe (*μέγεθος*), wenn sie meßbar ist. Menge findet statt von dem Discreten, was dem Vermögen nach in nicht Zusammenhängendes theilbar ist, Größe von dem Continuirlichen, was in Zusammenhängendes getheilt werden kann. Diejenige Größe, welche in einer Richtung zusammenhängend ist, wird Länge, diejenige, welche in zwei Richtungen zusammenhängend ist, Breite, diejenige, welche in drei Richtungen zusammenhängend ist, Tiefe. Von diesen nun ist begrenzte Menge Zahl, die Länge Linie, die Breite Oberfläche, die Tiefe Körper [3]. Dies ist nun an und für sich quantitativ, und dieses abstract Allgemeine des Materiellen als die bloße Quantität ist nicht sinnlich wahrnehmbar, wie das, was eine bewegliche Materie hat, sondern ist nur eine denkbare Materie (*νοητὴ ὕλη*) [4], die sich zwar in dem sinnlich Wahrnehmbaren befindet, aber als solche in der Mathematik nicht in Betracht kommt [5]. Daß dies Denkbare aber materiell ist, sieht man daran, daß es als theilbar gesetzt wird [6]; überhaupt hat Alles eine Materie, was nicht das Was und die Form an und für sich, sondern ein Etwas ist [7]. Es gestaltet sich nun der Unterschied zwischen den drei betrachtenden Wissenschaften auf sol-

---

1) Met. 11, 4. p. 218, 27: *ἡ μαθηματικὴ δ' ἀπολαβοῦσα περί τι μέρος τῆς οἰκείας ὕλης ποιεῖται τὴν θεωρίαν.*

2) Met. 5, 13. Vergl. Categ. c. 6. Philos. des Arist. erst. Bd. p. 63 sqq.

3) Vergl. de coel. 1, 1.

4) Met. 7, 10. p. 149, 11.

5) Vergl. Met. 13, c. 2 und 3., und 14, c. 3.

6) De coel. 3, 7: *αἱ μὲν γὰρ καὶ τὸ νοητὸν λαμβάνουσι διαιρετόν, αἱ μαθηματικαί.*

7) Met. 7, 11.

gende Weise [1]): die Physik beschäftigt sich zwar mit dem An- undfürsichseyn, mit der Formbestimmung, jedoch nur insofern diese in das Materielle übergegangen und somit nicht unbeweglich ist; die Mathematik beschäftigt sich zwar mit dem Unbeweglichen und Ruhenden [2]), da ihre Bestimmungen fest und unveränderlich sind, jedoch nicht mit dem an und für sich Unbeweglichen, sondern insofern es an der Materie haftet; die Metaphysik endlich beschäftigt sich mit dem wahrhaft an und für sich Seyenden, dem Ewigen und Unbeweglichen. Die Mathematik hat also mit der Physik das Materielle gemeinsam und mit der Metaphysik das Unbewegliche; sie steht zwischen beiden in der Mitte [3]), und unterscheidet sich wesentlich von beiden, insofern sie einerseits nur das Quantitative des Materiellen berücksichtigt, andererseits des Allgemeinen sich auf eine eigenthümliche Weise bedient [4]), nicht insofern es ein Seyendes ist, sondern nur insofern ein jedes in einer, zwei oder drei Richtungen zusammenhängt. Da nun das mathematische Seyn nur dem Vermögen nach in der abstrahirenden Thätigkeit des Verstandes existirt [5]), so ist es nicht ein selbstständiges Seyn, das sich selbst hervorbringt, nichts Substantielles, das durch den Begriff bestimmt wird, sondern die eigenthümlichen Bestimmungen desselben werden erst durch die Theilung gefunden und erkannt. Was an den Figuren bewiesen werden soll, wird nicht aus dem Begriff derselben hergeleitet; sondern durch Hülfslinien, welche die Theilung bewirken, wird erst das zur klaren Anschauung gebracht, was an sich in denselben noch unklar und undeutlich enthalten ist. Da

---

[1]) Met. 6, 1. und 11, 7.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 501. Anm. 3.

[3]) Vergl. Met. 1, 6. p. 20, 23; c. 9. p. 33, 23; ib. 11, 1. p. 212, 22.

[4]) Met. 11, 4.

[5]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 498. Anm. 1. und p. 573.

nun die Mathematik auf solche Weise nur eine Seite an dem Materiellen für sich hervorhebt und behandelt, so ist sie ungenügend für die Begriffsentwickelung, wodurch der Gegenstand in seiner Totalität aufgefaßt wird [1]), um in Allem das Seyende an und für sich hervorzuheben [2]). Die Ursachen und Principien des mathematischen Seyn sind zwar tauglich, um von ihnen zu dem höheren Seyn emporzusteigen [3]) und sie passen mehr für dieses als für die Lehre von der Natur; denn auf welche Weise Bewegung [4]) entstehen könne, wenn bloß Begrenztes, Unendliches, Ungerades und Gerades zum Grunde liegt, oder wie es möglich ist, daß ohne Bewegung und Veränderung Entstehen und Vergehen statt finde, darüber wissen die Pythagoreer nichts zu sagen. Es können überhaupt die concreteren Gegenstände der Natur und des Geistes bei dem bloß quantitativen Unterschied der Zahlen keine nähere Bestimmung erhalten [5]). Ebenso wenig als Bewegung tritt in der Mathematik der Zweckbegriff hervor [6]), diejenige Ursache, weswegen jede Vernunft und jede Natur thätig ist [7]); dennoch wird die Mathematik den jetzigen Philosophen zur Philosophie, obgleich sie sagen, daß man sich anderer Zwecke wegen auf dieselbe legen müsse [8]). In der Mathematik bildet das Einfache als Abstractes den Ausgangspunkt, und die Nothwendigkeit beruht auf dem Fortschritt vom Einfachen zum

[1]) Vergl. a. a. O. p. 284. Anm. 2.

[2]) Vergl. ebd. p. 446. Daher die Polemik des Aristoteles gegen die Pythagoreer und gegen die Platonische Zahlenlehre.

[3]) Met. 1, 8. p. 27, 4.

[4]) Vergl. de coel. 3, 6. g. E.

[5]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 389. 409 sq. 575 sqq. 580 sq. 600 sq.

[6]) Met. 3, 2. Phys. 2, 9.

[7]) Met. 1, 9. p. 32 sq.

[8]) Met. 1, 9. p. 33, 4.

Zusammengesetzten, oder vom Grund zum Begründeten [1]. Dieser Fortschritt gehört dem verständigen Denken an; ist der Grund richtig, so ist auch das durch denselben Begründete wahr; aber nicht kann man immer von der Richtigkeit des Begründeten auf die Richtigkeit des Grundes schließen, weil man aus falschen Voraussetzungen das Richtige folgern kann; wohl aber wird mit der Unrichtigkeit des Schlußsatzes auch der Grund aufgehoben, weil man aus Wahrem nicht das Unwahre ableiten kann [2]). In dem beweisenden Verfahren erhält der Schlußsatz seine Nothwendigkeit von den Principien der Vordersätze [3]); er ist also wegen eines Anderen nothwendig, er hat nicht für sich und durch sich selbst (οὐχ ἁπλῶς) Geltung, sondern nur in Bezug auf ein Anderes (ἐξ ὑποθέσεως — also als συμβεβηκός). Wegen der Principien ist der Schlußsatz nothwendig, nicht aber sind sie selbst wegen des Schlußsatzes nothwendig. Die Nothwendigkeit im Fortschreiten vom Einfachen zum Zusammengesetzten ist die schlechthin einfache und unterschiedslose; das Frühere und Spätere in diesem Fortschritt findet nur statt für das Denken. In der Natur dagegen und überhaupt auf dem Gebiete des Geschehens, wo die Zeitfolge mit in das Seyn selbst hereintritt, ist der Ausgangspunkt oder das Princip nicht mehr das Abstracte, sondern das Concrete als Zweck, der ebenfalls zunächst dem Denken angehört, aber durch die Thätigkeit Seyn gewinnt und in dem Materiellen sich verwirklicht. Es findet auch auf diesem Gebiet, wie in der Mathematik, eine Vermittelung statt zwischen Grund und Begründetem, nur daß hier eine Umkehrung (ἀνάπαλιν) [4]) der Principien eintritt: in der Mathematik ist der Grund das Einfache, und das Begründete

---

[1]) Phys. 2, 9.
[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 188 sqq.
[3]) Vergl. a. a. O. p. 130. Anm.
[4]) Phys. l. l.

das Zusammengesetzte; dagegen in der Natur und im Praktischen der Grund als Zweck das Concrete und das Begründete als das Materielle das Abstracte ist. Die Materie als das durch den Zweck Bestimmbare ist das Einfache, der Zweck dagegen dasjenige, welches als Grund die Materie zur Voraussetzung hat und als das Concrete durch die hinzukommende Thätigkeit in der Materie Wirklichkeit gewinnt, so daß mit dem Seyn des Zwecks auch das Materielle gesetzt ist und somit in der Natur und im Gebiet des Handelns die Nothwendigkeit nicht mehr eine einfache ist, sondern eine solche, die sich selbst ihre Mittel schafft und der in Grund und Begründetes sich unterscheidende Grund ihrer selbst ist [1]). Die Betrachtung der Axiome [2]) nun, von welcher die mathematischen Wissenschaften ausgehen, gehört denselben nicht an, sondern der Metaphysik, weil die Axiome allem Seyenden als solchen zukommen [3]), und jede besondere Wissenschaft sich derselben bedient, soweit es für sie dem Inhalt ihres Gegenstandes gemäß, für den sie Beweise sucht, hinreichend ist; daher weder der Geometer noch der Arithmetiker etwas über dieselben zu sagen unternimmt, ob sie wahr seyen oder nicht [4]).

---

1) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 387. Anm. 3. und p. 412. Anm. 2.

2) Vergl. a. a. O. p. 239. und p. 257 sq.

3) Met. 4, 3.

4) Wir besitzen keine zusammenhängende Schrift des Aristoteles mehr über das Wesen der Mathematik. Nach Diog. Laert. 5, 24. war eine Schrift des Aristoteles μαθηματικόν vorhanden, deren Inhalt aber nicht näher anzugeben ist. Die Methode, welche später für die Mathematik befolgt wurde, beruht ganz auf den logischen Bestimmungen, wie sie in den Analytiken über die Forderungen an einen streng wissenschaftlichen Beweis gegeben sind.

II. Die besonderen mathematischen Wissenschaften.

Die mathematischen Wissenschaften sind, wie alle besonderen Wissenschaften, genau nach ihren verschiedenen Principien von einander zu sondern; schlechthin kann man etwas nur aus den eigenthümlichen Principien eben derjenigen Wissenschaft beweisen, welcher ein Gegenstand als solcher angehört. Es können die Beweise nicht aus einer Wissenschaft auf heterogene Wissenschaften übertragen werden, sondern nur auf die ihr untergeordneten [1]). Es unterscheiden sich nun Arithmetik und Geometrie von einander nach den ihnen zum Grunde liegenden Principien [2]). Die Arithmetik geht von der Einheit aus, die ohne Lage ist (οὐσία ἄθετος), dagegen die Geometrie vom Punkte, der eine Lage hat (οὐσία θετός) [3]). Da nun diejenigen Wissenschaften, welche durch einfachere Principien ihre Vermittelung erhalten, genauer sind, als diejenigen, welche durch das Hinzukommen von speciellen Eigenschaften particulärer werden [4]), so ist die Arithmetik genauer als die Geometrie; denn die Einheit ist einfacher als der Punkt [5]). Den

[1]) Vergl. anal. post. 1, 7. und Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 250 sq. und p. 257 sq.

[2]) Ueber Arithmetik und Geometrie scheint Aristoteles keine besondere Schriften verfaßt zu haben. Gern benutzt er in seinem Organon Beispiele aus der Geometrie zur Erläuterung von allgemein gültigen logischen Bestimmungen. Vergl. a. a. O. p. 107. Anm. 3. p. 249. Anm. 1.

[3]) Anal. post. 1, 27. Vergl. Met. 5, 6. p. 97, 15. 21. Auf die bestimmte Sonderung der Geometrie von der Arithmetik drang Aristoteles um so mehr, als beide Wissenschaften von den Pythagoreern mit einander vermischt waren, welche ihre Ansichten von den Zahlen auch auf Raumgrößen ausdehnten.

[4]) Met. 1, 2. p. 7, 6; 13, 3. Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 271 sqq.

[5]) Daher sagt Proclus in seinem Commentar zum zweiten Buch des

Punkten kommt die Berührung zu, den Einheiten die Reihenfolge [1]); bei jenen kann ein Dazwischen statt finden, denn jede Linie ist zwischen Punkten, bei den Einheiten ist es nicht nöthig; denn nichts ist zwischen Eins und Zwei. Der Reihe nach (*ἐφεξῆς*) ist nemlich das, was auf den Anfang allein folgt, sey es nach Lage oder Formbestimmung oder etwas Anderem, und das nichts dazwischen hat, was zu der nämlichen Gattung gehört; fortgesetzt (*ἐχόμενον*) dagegen ist dasjenige, was zugleich der Reihe nach und berührend ist. Das Stetige (*συνεχές*) ist diesem ähnlich und findet besonders da statt, wo von zwei Dingen die Grenze, mit der sie sich berühren und gleichsam zusammenhalten, eine und dieselbe ist, so daß Eins wird der Wesenheit nach durch gemeinschaftliche Berührung. Die Reihenfolge ist das Erste; denn das Berührende muß in der Reihenfolge seyn, aber nicht muß das der Reihe nach Folgende sich immer berühren. Darum findet auch in dem, was vorangeht dem Begriffe nach, die Reihenfolge statt, z. B. in Zahlen; Berührung aber findet nicht statt. Hierdurch ist nun zugleich der Unterschied zwischen den discreten und continuirlichen Größen bestimmt [2]). Das Discrete (*διωρισμένον*) ist dasjenige, dessen Theile keine gemeinschaftliche Grenze haben, wodurch sie zusammengehalten werden; das Continuirliche das, was in Bezug auf eine gemeinschaftliche Grenze zusammenhängend ist. Von dem Discreten findet Menge (*πλῆθος*) statt, von dem Continuirlichen Ausdehnung (*μέγεθος*). Es kommt nun dem Quantitativen als solchen das Unendliche zu, welches sich in den discreten und continuirlichen Größen verschieden darstellt [3]). In jenen giebt es ein Kleinstes, die Ein-

Euclides: *ἄθετος ἡ μονὰς ὡς ἄϋλος καὶ παντὸς ἔξω διαστήματος καὶ τοῦ που.*

[1]) Phys. 5, 3.

[2]) Vergl. Categ. c. 6.

[3]) Phys. 3, 7.

heit, welche als solche untheilbar ist, aber kein Größtes, weil eine fortgesetzte Hinzufügung von Einheiten möglich ist. Bei den continuirlichen Größen findet das Umgekehrte statt: es giebt kein Kleinstes, weil jedes Continuirliche ins Unendliche theilbar ist [1]), wohl giebt es aber ein Größtes, worüber nicht hinausgegangen werden kann. Die Mathematiker machen eigentlich keinen Gebrauch von dem Unendlichen, sondern nur von dem Seyn jedweder begrenzten Linie und Fläche, so groß sie dieselbe verlangen; jede Größe, sowol die kleinste als die größte, ist nach ihrer Ansicht theilbar, so daß diesen und jeden anderen Größen Alles gemeinschaftlich ist [2]).

Arithmetik, Geometrie und Stereometrie sind für die Mathematik die Grundwissenschaften, zu welchen sich die übrigen mathematischen Disciplinen ebenso verhalten, wie zu der Metaphysik die besonderen philosophischen Wissenschaften [3]). In diesen mathematischen Grundwissenschaften ergiebt sich zugleich, sowol daß, als auch warum etwas so ist [4]). Anders verhält es sich in den diesen Wissenschaften untergeordneten Discipli-

---

[1]) Vergl. die Schrift περὶ ἀτόμων γραμμῶν, wo gezeigt wird, daß es keine Linie gebe, die nicht noch getheilt werden könne, wobei zugleich das Unangemessene und Lächerliche hervorgehoben wird, daß, wenn man etwas nach der Methode des mathematischen Beweises darthun wolle, man in die sophistische Streitmethode verfalle. Was mathematisch dargethan und festgesetzt ist, daran darf man nicht rütteln, wenn nicht triftigere Gründe es fordern. Es ist nun ebenso unmöglich, daß eine Linie aus Punkten bestehe, wie aus untheilbaren Linien. Ueber das Verhältniß des Punktes zur Linie und des Jetzt zur Zeit vergl. Phys. 4, 11. und oben p. 51. Ueber die Schrift περὶ ἀτόμων γραμμῶν s. Weiße zu seiner Uebersetzung der Phil. des Arist. p. 433 sqq.

[2]) Von der Analysis des Unendlichen hatte Aristoteles noch keine bestimmte Ahnung.

[3]) Vergl. Met. 4, 2. p. 63, 2; 11, 3. p. 218, 5. und 6, 1. p. 123, 15.

[4]) S. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 294. Anm. 2.

nen, wie es sich zeigt bei der Optik im Verhältniß zur Geometrie, bei der Mechanik im Verhältniß zur Stereometrie, bei der Harmonik im Verhältniß zur Arithmetik, und bei der Wissenschaft, welche den Einfluß der Himmelserscheinungen behandelt, im Vergleich mit der Astronomie [1]). In diesen Wissenschaften schließt sich das Wissen davon, daß etwas ist, an das Sinnliche, und das Warum an das Mathematische, welches sich auf die abstracten Formen bezieht.

Die concreteren Wissenschaften der Mathematik (*τὰ φυσικώτερα τῶν μαθηματικῶν*) [2]), wie Optik, Harmonik und Astronomie, stehen in einem anderen Verhältniß zu dem Mathematischen, als Geometrie und Arithmetik; denn während die Geometrie die natürliche Linie nur als Linie für sich betrachtet, behandelt die Optik die mathematische als eine natürliche, als Seh-Linie. Andererseits stellen Harmonik und Optik nicht Untersuchungen an [3]), insofern ihre Gegenstände Gesicht oder Stimme, sondern Linien und Zahlen sind; jedoch sind letztere eigenthümliche Eigenschaften des Ersteren. Ebenso verfährt auch die Mechanik. Es stehen daher die Wissenschaften der angewandten Mathematik in der Mitte zwischen Mathematik und Physik [4]). So wie man sich nun über das, was auf naturgemäße Weise erfolgt, wundert, wenn man die bewirkende Ursache nicht kennt, ebenso auch über das, was wider die Natur durch Kunst geschieht, sobald die Ursache unbekannt ist [5]). Da nun die Natur in ihrem Gestaltungsproceß immer dieselbe einfache Weise befolgt und oft unserem

[1]) S. a. a. O. p. 273. p. 338. und vergl. anal. post. 1, 7. 9. 12.
[2]) Phys. 2, 2.
[3]) Met. 13, 3.
[4]) Mech. quaest. p. 847. a. 24: *ἔστι δὲ ταῦτα τοῖς φυσικοῖς προβλήμασιν οὔτε ταὐτὰ πάμπαν οὔτε κεχωρισμένα λίαν, ἀλλὰ κοινὰ τῶν τε μαθηματικῶν θεωρημάτων καὶ τῶν φυσικῶν· τὸ μὲν γὰρ ὡς διὰ τῶν μαθηματικῶν δῆλον, τὸ δὲ περὶ ὃ διὰ τῶν φυσικῶν.*
[5]) Mech. quaest. init.

Nutzen, der wandelbar ist, widerstrebt, so muß man, so oft das Nützliche auf eine widernatürliche Weise bewerkstelligt werden soll, zu der Kunst seine Zuflucht nehmen und äußere Hülfsmittel (μηχανήν) anwenden. Denn mit Recht sagt der Dichter Antiphon: durch Kunst überwinden wir das, worin wir von der Natur überwunden werden. Die Kunst, welche dergleichen von der Natur dargebotenen Schwierigkeiten begegnet, heißt Mechanik. Durch diese wird oft das Größere von dem Kleineren überwunden, und große Gewichte werden durch eine geringe Kraft in Bewegung gesetzt. Das Auffallende in Bezug hierauf zeigt sich besonders beim Hebel: denn was Jemand ohne Hebel nicht heben kann, das kann er, wenn die Schwere des Hebels noch hinzukommt, leicht heben. Es bildet aber von allen auffallenden Erscheinungen in der Mechanik der Kreis den Haupterklärungsgrund; denn daß etwas Wunderbares folgt aus dem, was noch wunderbarer ist, das ist nicht auffallend. Das Wunderbarste aber besteht darin, daß beim Kreise das Entgegengesetzte zugleich geschieht. Es entsteht nemlich der Kreis zugleich aus Bewegtem und Ruhendem; ferner ist seine Peripherie von der einen Seite convex, von der anderen concav; dann bewegt sich der Kreis in entgegengesetzten Bewegungen, indem er sich zugleich nach vorn und nach hinten bewegt; denn von wo er ausgeht, dahin kehrt er zurück. Endlich ist auch dies noch auffallend, daß in der Kreisbewegung, wenn auch eine und dieselbe Kraft alle Punkte eines Radius in Bewegung setzt, dennoch sich dieselben nicht gleich schnell bewegen, sondern immer um so schneller, je weiter sie vom Centrum entfernt sind. Es läßt sich nun die Theorie der Wage durch die Kreisbewegung begründen, so wie wiederum der Hebel durch die Wage, und auf den Hebel lassen sich wieder alle übrigen mechanischen Bewegungen zurückführen. Zuerst entsteht nun die Frage [1]),

[1]) Mech. quaest. c. 1.

warum an einer Wage der größere Wagebalken genauer ist, als der kleinere. Diese Frage kommt aber darauf zurück, warum der Radius im Kreise, welcher weiter vom Centrum entfernt ist, sich schneller bewegt, als der, welcher dem Centrum näher ist, wenn er auch von derselben Kraft in Bewegung gesetzt wird. Hiervon ist die Ursache, daß eine doppelte Kraft die Kreislinie nach entgegengesetzten Seiten treibt. Wenn nemlich auf einen Punkt zwei Kräfte wirken, die stets in demselben Verhältniß bleiben, so beschreibt der Punkt die Diagonale des Parallelogramms, wovon jene zwei Kräfte der Größe und der Lage nach die Seiten bilden. Bleibt nun aber das Verhältniß, in welchem jene zwei Kräfte wirken, in keinem Augenblick dasselbe, so muß der Punkt eine krumme Linie beschreiben. Ist endlich eine der Kräfte, deren gegenseitiges Verhältniß sich stets ändert, auf einen feststehenden Punkt gerichtet, so beschreibt der von jenen zwei Kräften getriebene Punkt einen Kreis. Es ist nun der äußerste Punkt eines kleineren Radius dem ruhenden Centrum näher, als der äußerste Punkt des größeren Radius, und jener, gleichsam zurückgezogen nach dem Entgegengesetzten zum Centrum, bewegt sich langsamer. Dies zeigt sich aber bei jedem Radius: seiner Natur gemäß bewegt er sich durch die Peripherie, wider die Natur dagegen nach dem Centrum hin [1]). Aus dieser schnelleren und langsameren Bewegung des Radius ergiebt sich nun, weshalb die größeren Wagebalken genauer sind, als die kleineren. Es ist nemlich der Wagehalter (*τὸ σπάρτον*) der ruhende Mittelpunkt, und die beiden von hier nach jeder Seite ausgehenden Theile des Wagebalkens entsprechen den Radien

---

[1]) Mech. quaest. l. l.: *πάσῃ μὲν οὖν κύκλον γραφούσῃ τοῦτο συμβαίνει, καὶ φέρεται τὴν μὲν κατὰ φύσιν κατὰ τὴν περιφέρειαν, τὴν δὲ παρὰ φύσιν εἰς τὸ κέντρον.* Das *εἰς τὸ πλάγιον* scheint ein späteres Einschiebsel zu seyn. Es ist hier eine Andeutung der Centrifugal- und Centripetalkraft gegeben.

eines Kreises. Nothwendig muß nun das äußerste Ende desselben von einem und demselben Gewicht desto schneller bewegt werden, je weiter es von dem Wagehalter entfernt ist, und es ist auch klar, daß einige Gewichte, die an kürzeren Wagebalken gehängt werden, kaum bemerklich sind, dagegen an größeren Wagebalken gehängt, leicht bemerkt werden. Der Hebel [1]) ist nun ein Wagebalken, der den Wagehalter nach unten hat; denn das Hypomochlion ist wie der Wagehalter, beide ruhen wie das Centrum. Es steht daher die Last zu der bewegenden Kraft in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen vom Hypomochlion; je größer die Entfernung ist, desto leichter die Bewegung. Der Hebel dient nun ferner zur näheren Erklärung, wie durch Ruder [2]) die Schiffe fortbewegt werden, wie das Steuerruder [3]) das Schiff lenkt und weshalb es nicht in der Mitte, sondern am Ende des Schiffes angebracht ist; endlich kann auch der Mastbaum [4]) gewissermaßen als ein Hebel angesehen werden. Auf gleiche Weise werden durch den Hebel noch andere mechanische Bewegungen erklärt [5]), welche z. B. statt finden bei der Walze, beim Rade, beim Keil u. s. w. Es beruht somit das ganze System der Mechanik auf dem Parallelogramm der Kräfte; denn durch dasselbe wird die Kreisbewegung erklärt, und aus dieser erhalten die Erscheinungen der Wage und aus der Wage die Wirkungen des Hebels ihre Begründung.

Was nun den Begriff der Schwere betrifft, der für die Bewegung von großer Wichtigkeit ist, so wurde schon oben [6]) auf den Unterschied der absoluten Schwere von der bloß rela-

---

[1]) Mech. quaest. c. 3.
[2]) Ib. c. 4.
[3]) Ib. c. 5.
[4]) Ib. c. 6.
[5]) Ib. c. 8. sqq.
[6]) S. p. 61.

tiven aufmerksam gemacht [1]). Luft und Wasser ist z. B. im Verhältniß zur Erde leicht, aber im Verhältniß zum Feuer schwer. Es giebt aber etwas absolut Schweres und absolut Leichtes; denn da wir sehen, daß das Feuer durch seine natürliche Bewegung sich über alle Körper erhebt, dagegen die Erde nach unten dem Mittelpunkt der Welt zustrebt, so fehlt dem Feuer durchaus das Schwere, so wie der Erde das Leichte [2]). Es kann der Fall seyn, daß ein und dasselbe nicht überall gleich schwer und leicht ist wegen der Verschiedenheit der einfachen Theile, woraus es besteht. Es wird nemlich ein Stück Holz, welches in der Luft schwerer ist, als ein Stück Blei, im Wasser viel leichter, als das Blei. Die Ursache hiervon ist, daß Alles außer dem Feuer Schwere, und außer der Erde Leichtigkeit hat. Die Erde also und die Körper, welche viele erdige Bestandtheile haben, sind überall schwer; ferner ist das Wasser überall schwer, außer auf der Erde, und ebenso die Luft überall, außer im Wasser und auf der Erde. An seiner Stelle hat nemlich Alles außer dem Feuer eine Schwere, selbst auch die Luft; denn ein aufgeblasener Schlauch ist schwerer, als ein leerer. Hat also etwas mehr Luft, als Erde und Wasser, so kann es im Wasser leichter, in der Luft aber schwerer seyn, denn es schwimmt nicht in der Luft, wohl aber im Wasser. Es giebt nun einen festen Mittelpunkt der Welt, nach welchem hin sich das bewegt, was schwer, und von wo das ausgeht, was leicht ist. Unmöglich ist es nemlich, daß ein Körper ins Unendliche hinausstrebe; wie nun das Unmögliche nicht ist, so wird es auch nicht. Ferner be-

---

[1]) Aristoteles gebraucht für die natürliche Richtung des Schweren nach unten und des Leichten nach oben den Ausdruck ῥοπή. Phys. 3, 2: ὅτι δὲ ἔχειν ἔνια ἀναγκαῖον ῥοπὴν βάρους καὶ κουφότητος. Ib. 4, 8: ὁρῶμεν τὰ μείζω ῥοπὴν ἔχοντα ἢ βάρους ἢ κουφότητος. Dann wird es besonders gebraucht für die Neigung nach unten quaest. mech. c. 8. 10. 32. und auch für die Schwere selbst ib. c. 2.

[2]) De coel. 4, 4.

wegt sich nach Oben das Feuer und nach Unten die Erde und Alles, was schwer ist, stets in gleichen Winkeln, weshalb es einen bestimmten Mittelpunkt geben muß, von wo die Bewegung aus und nach welchem sie hingeht. Die Erde selbst steht fest, und alles Schwere, was sich nach ihr hin bewegt, fällt nicht parallel mit der Oberfläche, sondern in einerlei Winkel, woraus hervorgeht, daß es nach einem Punkt, dem Mittelpunkt der Erde, fällt [1]). Aus der kreisenden Bewegung des Himmels folgt, daß es in der Mitte einen ruhenden Körper geben muß; denn für jeden Körper, der eine Kreisbahn beschreibt, ist ein ruhender Mittelpunkt nothwendig [2]). Aus dem gleichmäßigen Streben aller Theile nach dem Mittelpunkt geht die Kugelgestalt des Weltalls hervor [3]). Wie daher die Sphäre der Fixsterne, so ist auch die Sphäre der Planeten und endlich die Erde kreisförmig gestaltet [4]), und die Kugelgestalt der Erde wird außerdem noch bestätigt durch den runden Schatten der Erde bei den Mondfinsternissen [5]) und durch die Erscheinung, daß man in Aegypten und Cypern Sterne sieht, die in Griechenland unsichtbar sind. Ordnung und Harmonie stellt sich in den kreisenden Bahnen der Himmelskörper dar [6]), denn diese Körper haben unmittelbare Beziehung auf das Göttliche [7]); sie sind ewige Wesenheiten, mit deren Betrachtung sich die Astronomie beschäftigt [8]). Die Erkenntniß

[1]) Vergl. de coel. 2, 14.
[2]) Ib. 2, 3.
[3]) Ib. 2, 4.
[4]) Ib. 2, 14.
[5]) Vergl. ib. 2, 8. 11.
[6]) Vergl. oben p. 69. Ueber die Stellung, Ordnung und den gegenseitigen Abstand der verschiedenen Himmelssphären hatte Aristoteles in einer besonderen Schrift gehandelt, die wir jetzt nicht mehr besitzen. S. de coel. 2, 10.
[7]) De coel. 2, 3.
[8]) Met. 12, 8.

derselben hat ungeachtet der geringen Erfahrungen, die man über sie gewinnt, dennoch wegen ihrer hohen Würde den größten Reiz, denn diesem Theil der Welt kommt alles Gute und Schöne zu. Es irren diejenigen, welche behaupten, die mathematischen Wissenschaften sagten nichts aus über das Schöne oder Gute. Allerdings reden sie von demselben und zeigen es auf, wenn sie es auch nicht nennen, sondern nur die Werke und Verhältnisse desselben nachweisen. Die vorzüglichsten Arten des Schönen sind die Ordnung, das Gleichmaaß und das Bestimmte, und eben dies Alles zeigen die mathematischen Wissenschaften vorzugsweise auf [1]).

Wie nun das Gute und Schöne zur Wirklichkeit gelangt, das können die mathematischen Wissenschaften nicht entwickeln, weil beides das Product der geistigen Wesenheit ist, welche als solche weder Gegenstand der reinen noch der angewandten Mathematik werden kann; denn die Mathematik bleibt auf das Quantitative beschränkt und kann nur in den mannigfaltigen Verhältnissen desselben die bestimmte Ordnung und Harmonie nachweisen, in deren Unveränderlichkeit sich das Gute und Schöne offenbart. Wie aber beides auf dem Gebiete des Geistes im Menschenleben durch die Thätigkeit der Vernunft Daseyn gewinnt, das ist Gegenstand der praktischen Wissenschaften.

---

[1]) Met. 13, 3.

Zweites Capitel.

Die praktischen Wissenschaften.

Erste Abtheilung.

Ueber den Begriff der Sittlichkeit und über ihr Verhältniß zur Kunst und zum Staat.

A. Verhältniß der praktischen Klugheit zur Kunst.

Die in dem Besonderen sich bethätigende Wirksamkeit der Vernunft, welche oben als die praktische bezeichnet wurde, richtet ihr Streben entweder auf die Realisirung des Guten, wie in dem Einzelnen, so auch in der Gesammtheit, oder auf die Gestaltung des Schönen in einem bestimmten Werk. Der Boden für ihre Wirksamkeit ist das Veränderliche des äußeren Lebens, und der Zweck und das Ziel wird als das Gute und Schöne durch die Thätigkeit mit in den Proceß des Werdens hineingezogen. Die praktische Vernunft hat es daher [1]) nicht mit denjenigen Gegenständen zu thun, welche ewig und unveränderlich sind, sondern mit solchen, die sich durch die Thätigkeit des Subjects auch noch anders gestalten können [2]). Deshalb kann sich auch auf dem praktischen Gebiet nicht diejenige Thätigkeit der Vernunft geltend machen, welche nur auf ein Nothwendiges gerichtet ist, das nicht anders seyn kann als es ist, auf welcher Thätigkeit die wissenschaftliche Rich-

[1]) Eth. 6, 2.

[2]) Vergl. Eud. 2, 6.

tung (*ἐπιστημονικόν*) der theoretischen Vernunft beruht, sondern hier tritt vielmehr die reflectirende, überlegende Thätigkeit (*λογιστικόν*) des Verstandes ein [1]). Da nun die Handlung sich auf das Veränderliche bezieht, so ist für dieselbe zunächst wichtig die Thätigkeit des Verstandes, welche überlegend und berathschlagend ist, und deren Tüchtigkeit sich in der praktischen Klugheit (*φρόνησις*) offenbart. Wie die Handlung, so hat es auch die Kunst mit dem Veränderlichen zu thun [2]); denn auch diese gehört weder zu dem, was mit Nothwendigkeit ist oder wird, noch zu dem Natürlichen [3]), sondern ihr Princip liegt in der schaffenden Thätigkeit des Künstlers, durch welche das Kunstwerk erst Wesen und Gestalt erhält [4]). Die Kunst hat in Bezug auf das Veränderliche und Unbestimmbare ihres Gegenstandes viel Aehnlichkeit mit dem Glück [5]), und, wie Agathon sagt, liebt die Kunst das Glück und das Glück die Kunst. Die Kunst und die helle Einsicht der praktischen Klugheit verfolgen einen bestimmten Zweck und ein festes Ziel [6]), worauf die überlegende Thätigkeit des Geistes gerichtet ist. Wie nun die Künste verschieden sind, je nachdem die eine der anderen dient, die eine der anderen über- oder untergeordnet ist, ebenso ordnen sich hiernach auch die Zwecke [7]). So ist die Reitkunst und Alles, was in Bezie-

---

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 368. Anm. 2.

[2]) Eth. 6, 4.

[3]) Vergl. oben p. 36. und Phys. 2, 2., wo gezeigt wird, wie die Kunst den Stoff dem Zweck gemäß bildet und gestaltet, in der Natur aber der Stoff bereits als ein so gebildeter vorhanden ist.

[4]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 440.

[5]) Vergl. Phys. 2, 5.

[6]) Eth. 6, c. 1 und c. 13.

[7]) Eth. 1, 1. Vergl. Phys. 2, 2., wo unterschieden werden die Künste, welche den Stoff bilden schlechthin, und die, welche ihn tauglich machen zu etwas Anderem; der Zweck kann hierbei ein subjectiver seyn in Bezug auf den Menschen, für wen etwas gemacht wird, oder ein

hung steht auf den Krieg, untergeordnet dem Zweck der Feldherrnkunst, deren Zweck wieder in der Staatskunst liegt, von welcher die Klugheit nur bezugsweise verschieden ist, je nachdem der Einzelne oder die Gemeinschaft von Vielen berücksichtigt wird. Kunst und praktische Klugheit haben zu ihrem gemeinsamen Zweck ein höchstes und letztes Gut, was um seiner selbst willen erstrebt wird, nemlich die Glückseligkeit [1]), welche beide zu gewinnen streben. Die künstlerische Thätigkeit wird von der praktischen Vernunft geleitet [2]), die auf die Realisirung des letzten Zwecks alles Strebens gerichtet ist. Es stimmen ferner die praktische Klugheit und die Kunst auch darin überein, daß sie beide das Allgemeine ins Auge fassen; denn die Klugheit geht, außerdem daß sie besonders das Einzelne berücksichtigt [3]), von allgemeinen Grundsätzen aus, und die Kunst unterscheidet sich dadurch von der Erfahrung [4]), daß diese Kenntniß des Einzelnen ist, sie selbst aber Kenntniß des Allgemeinen; daher auch eine Wissenschaft von der Kunst möglich ist. Allein die Künste, die hervorbringenden Fertigkeiten und die Wissenschaften sind vernünftige Vermögen [5]), die als solche auf das Entgegengesetzte gerichtet sind, wie die Heilkunst auf Gesundheit und Krankheit. Dagegen die praktische Klugheit, wie auch die Kunst, insofern diese eine bestimmte Fertigkeit ist und auf die Ausübung sich bezieht, nicht das Gegentheil zugleich hervorbringt; denn die Fertigkeit hat nur das Eine im Auge, dagegen das Vermögen auf das Entgegengesetzte geht. Auf das Eine ist aber die hervorbringende Fertigkeit gerichtet vermöge der vernünftigen Ueberlegung und

---

objectiver in Bezug auf die Form. Es giebt eine dienende und eine der Bearbeitung vorstehende, architektonische Kunst.

1) Eth. 1, 2. Eud. 1, 1. Magn. mor. 1, 2.

2) Eth. 6, 2.

3) Ib. 6, 8.

4) Met. 1, 1.

5) Met. 9, 2 und 5. Vergl. Eth. 5, 1.

eben dadurch ist jede Kunst fähig, etwas vermittelst der richtigen Ueberlegung hervorzubringen [1]). Die vernünftige Ueberlegung ist nun aber nicht dem Künstler als solchem eigen, sondern kommt überhaupt dem durch praktische Klugheit geleiteten Mann zu, welcher gut berathschlagt über das ihm selbst Gute und Nützliche, und zwar nicht in Bezug auf besondere Fälle, z. B. was zur Gesundheit oder Körperkraft förderlich ist, sondern was zu einem glücklichen Leben führt [2]). Die praktische Klugheit zieht daher Gegenstände in Ueberlegung, die nicht im Bereiche der Kunst liegen; sie theilt freilich mit der Kunst das Veränderliche des Gegenstandes und unterscheidet sich eben dadurch von der Wissenschaft, doch hat sie es nicht mit dem Werke, sondern mit den Handlungen als solchen zu thun; ihr ist die vernünftige Ueberlegung eigenthümlich, während die Kunst oft ohne Weiteres das Richtige trifft, und ein glücklicher Wurf hier mehr vermag, als langes Nachdenken [3]). Die praktische Klugheit [4]) ist daher eine untrügerische, mit vernünftiger Ueberlegung verbundene Fertigkeit, wobei es auf die Thätigkeit selbst, auf den inneren Zustand des handelnden Subjects ankommt; sie bezieht sich auf das Gute und Schlechte im Menschenleben. In der Kunst wird

---

[1]) Eth. 6, 4: *ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική.* Vergl. oben p. 30. Das bewußtvolle Handeln und Schaffen wird durch *μετὰ λόγου ἀληθοῦς* oder *μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου* bezeichnet, im Gegensatz von *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, welches das Richtige und Vernünftige bezeichnet, ohne daß man sich gerade desselben bewußt ist. Andron. zu Eth. 6, 13. sagt: *τὸ κατὰ λόγον διαφέρει τοῦ μετὰ λόγου· κατὰ λόγον γάρ τις ποιεῖ τι καὶ ἑτέρου κινοῦντος καὶ τὸ τέλος σκοποῦντος, ὥσπερ ἡ φύσις κατὰ λόγον ποιεῖ· μετὰ λόγου δὲ ὅταν αὐτὸς εἰδὼς πράττῃ καὶ τὸ τέλος σκοπῶν κατὰ λόγον ποιῇ.*

[2]) Eth. 6, 5.

[3]) Eth. 6, 4. g. E. Vergl. Phys. 2, 8. g. E.

[4]) Eth. 6, 5: *λείπεται ἄρα αὐτὴν (φρόνησιν) εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά.*

nicht berücksichtigt das innere Verhalten dessen, von dem das Werk ausgeht, sondern hier kommt es auf die Vollendung des künstlerischen Gebildes an, und es ist hier das Werk etwas Besseres, als die bloße Thätigkeit [1]). Bei der Handlung dagegen kommt der innere Zustand des Handelnden selbst in Betracht [2]), ob wissentlich, ob mit Vorbedacht zur Erreichung des vorgesetzten Zwecks, ob nach festem, unerschütterlichem Willensentschluß er etwas gethan hat. Die praktische Klugheit ist also eine Thätigkeit, die nicht etwas von ihr selbst Verschiedenes, ein äußerlich hervortretendes Werk, sondern die ungestörte unterbrochene Ausübung des Guten zum Ziel hat [3]). Die Erhalterin dieser hellen Einsicht in die Zwecke des Lebens ist die Besonnenheit (σωφροσύνη); denn Lust und Schmerz verwirren die Vorstellungen über die Principien des praktischen Lebens. In Bezug auf die Kunst giebt es eine vollendete Tüchtigkeit (ἀρετή) [4]), nicht aber von der Klugheit, denn diese ist die vollendete Tüchtigkeit, die Tugend selbst [5]), und wer in ihr mit Absicht fehlt, ist, wie bei jeder anderen Tugend, schlechter, als wer es ohne Absicht thut; dagegen in der Kunst derjenige, welcher absichtlich das Fehlerhafte erzeugt, dem vorgezogen wird, welcher wider Willen in dasselbe verfällt. Es ist daher einleuchtend, daß die praktische Klugheit eine Tugend ist, aber keine Kunst. Da nun in der denkenden Thätigkeit des Geistes hervortritt einerseits die Richtung auf das Allgemeine, Ewige und Unveränderliche, andererseits die

---

[1]) Vergl. Eth. 1, 1: ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.

[2]) Eth. 2, 4.

[3]) Eth. 6, 5: τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.

[4]) Der vollendete Zustand, dessen irgend ein Ding fähig ist, wird im weiteren Sinne die ἀρετή desselben genannt. Vergl. Eud. 2, 1.

[5]) Vergl. magn. mor. 1, 35. p. 1197. a. 16., wo statt τέχνη gesetzt ist ἐπιστήμη.

Reflexion über das Besondere und Veränderliche, und eben auf diesen letzteren die praktische Thätigkeit beruht, so ist die Klugheit die Tugend und Tüchtigkeit, deren die überlegende, reflectirende Thätigkeit des Geistes fähig ist; sie wird mit dem Alter immer wirksamer [1]), während bei der Kunst ein Vergessen statt finden kann. Wer im Besitz der Klugheit ist, der irrt nicht ab vom Rechten, denn sie macht, wie jede Tugend, das Ziel richtig [2]); sie kann auch als solche nicht gemißbraucht werden, während die Kunst den Mißbrauch möglich macht [3]).

B. Verhältniß der praktischen Klugheit zur Sittlichkeit.

I. Wirksamkeit derselben in Bezug auf die Affecte der empfindenden Seele.

Die praktische Klugheit zeigt sich besonders wirksam in Bezug auf den guten Zustand, dessen die Affecte der empfindenden Seele fähig sind. Bei diesen kann nemlich Uebermaaß und Mangel eintreten, und der gute Zustand derselben, die Tugend, wird hier nur durch das rechte Halten der Mitte gewonnen. Um diese zu treffen, dazu ist die Gewöhnung förderlich, und eben die Fertigkeit, welche vorsätzlich die durch die vernünftige Ueberlegung bestimmte Mitte hält, ist ethische Tugend [4]). Diese ist nun zwar der richtigen Vernunft gemäß (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*), und es ist wahr, daß man die Mitte zwischen Uebermaaß und Mangel halten muß; doch dies ist noch unbestimmt, weil es nicht durch das Wissen vermittelt ist (*οὐδὲν δὲ σαφές*) [5]). Die praktische Klugheit ist

[1]) Vergl. Eth. 6, 12. g. E.
[2]) Eth. 6, 13. Vergl. Eud. 2, 11. Magn. mor. 1, 19.
[3]) Rhet. 1, 1. p. 1355. b.
[4]) Eth. 2, c. 1 und 6.
[5]) Eth. 6, 1.

es, welche den Weg zeigt, diese Mitte zu treffen, denn sie ist die Tugend als diejenige Fertigkeit, welche mit Nachdenken über den Zweck und mit sicherem Bewußtseyn desselben (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου) verbunden ist [1]). Die ethische Tugend bestimmt also das Ziel, und die praktische Klugheit strebt mit Bewußtseyn nach diesem Ziel und giebt die rechten Mittel an, und hieraus folgt, daß weder ohne Klugheit Jemand wahrhaft gut, noch ohne die ethische Tugend klug seyn kann [2]). Das Eine wie das Andere darf zur vollkommenen Ausübung der Tugend nicht von einander getrennt werden. Sokrates, der abgewandt von der Naturphilosophie in der genauen Reflexion auf die selbstbewußte Thätigkeit des Geistes einen sicheren Ausgangspunkt für eine feste Begriffsbildung zu finden hoffte [3]), faßte bei diesem Streben nach allgemein gültigen Bestimmungen nur die eine Seite der Tugend auf, das Wissen und den Begriff derselben, und verkannte hierüber den concreten Ausgangspunkt der Tugend, wie er sich in dem Affect (πάθος) und in der Sitte (ἦθος) findet, indem er unberücksichtigt ließ, was hierdurch in uns bewirkt wird. Er hob daher den vernunftlosen Theil der Seele, die individuellen Neigungen des Gemüths auf [4]) und übersah das bestimmte Hervor-

---

[1]) Eth. 6, 13. Vergl. magn. mor. 1, 34. und 2, 10.

[2]) Vergl. Eth. 10, 8. und magn. mor. 2, 3.

[3]) Met. 1, 6. p. 20; 13, 4. p. 266.

[4]) Ueber die Eintheilung der Seele in das ἄλογον und das λόγον ἔχον vergl. Trendelenb. comment. ad Arist. de an. p. 148 sqq. und p. 528. Außerdem Pol. 7, 14. und magn. mor. 1, 1. p. 1182. a. 23; 1, 5 und 34. Das ἄλογον ist die sinnliche Begierde (ἐπιθυμία), welche der Leitung bedarf; denn sie ist dasselbe im Menschen, was das Kind im Menschengeschlecht; auch die Kinder lassen sich nur von der sinnlichen Begierde bestimmen und besonders tritt in ihnen das Streben nach dem Angenehmen hervor. Wie nun der Knabe gehorchen muß seinem Erzieher, ebenso muß sich der begehrliche Theil der Seele leiten lassen von der Vernunft, und dies wird

treten der einzelnen Tugenden aus diesen untergeordneten Seelenzuständen. Er machte daher die Tugenden zu einem Wissen und setzte sie in die Erkenntniß; woraus sie aber werden, das zeigte er nicht auf [1]). Gegen diese Abstraction des Besonderen von dem Allgemeinen ist eben geltend zu machen, wie wir fähig sind der leidenden Zustände [2]), der Begierde, des Zorns, der Furcht, der Kühnheit, des Neides, der Freude, der Liebe, des Hasses, der Sehnsucht, der Eifersucht und des Mitleids, überhaupt solcher Zustände, denen Lust und Unlust folgt. Dies sind Bewegungen der Seele, in die wir absichtslos gerathen können, ohne deshalb Lob oder Tadel zu verdienen. In sittlicher Beziehung ist es aber nicht ohne Bedeutung, wie wir uns zu denselben verhalten, indem die richtige Mitte leicht verfehlt werden kann. Erziehung und Sitte [3]) muß sich hier wirksam zeigen, um diese Mitte zu halten, und eben hieraus gehen die ethischen Tugenden hervor, durch welche die maßlosen Regungen der Leidenschaften auf ihre wahrhafte Wirksamkeit zurückgeführt und aus dem unsteten Hin- und Herschwanken zu festen, bleibenden Eigenschaften, zu Tugenden erhoben werden [4]). Nachdem diese ethischen Tugenden durch

---

bewirkt durch die Erziehung zum Sittlichen. Vergl. Eth. 3, 15. g. E.

[1]) Vergl. oben p. 27 sq.

[2]) Eth. 2, 4., magn. mor. 1, 7. und Eud. 2, 2., wo der Unterschied zwischen πάθος, δύναμις und ἕξις angegeben wird. Vergl. Rhet. 2, 1.

[3]) Eth. 2, 1; 10, 10. Pol. 7, 13.

[4]) Eth. 2, 5: κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι, ἀλλὰ διακεῖσθαί πως. Die Tugend ist ἕξις, kein πάθος, noch eine δύναμις. Vergl. Eth. 2. 4., Eud. 2, 2. und Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 75. Anm. 1. Inwiefern sie rhet. 1, 9. eine δύναμις genannt wird, darüber s. weiter unten.

Gewöhnung erworben sind [1]), erst dann können sie der praktischen Klugheit als Stoff zum Nachdenken dienen, und durch die vernünftige Einsicht, welche über sie gewonnen wird, gestalten sie sich zu wahrhaften Tugenden, welche durch Vernunft und freie Selbstbestimmung eine feste und unumstößliche Sicherheit im Handeln gewähren. Da nun die praktische Klugheit die Tüchtigkeit des überlegenden Geistes ist, durch welche mit sicherem Selbstbewußtseyn die rechte Mitte bestimmt wird, so sind mit ihr alle übrigen Tugenden gegeben; doch immer nur unter der Bedingung, daß sie Folge des ethischen Handelns ist, denn dies geht nicht bloß aus der vernünftigen Einsicht hervor [2]). Hiernach ist auch die Streitfrage zu entscheiden, ob es viele Tugenden oder nur eine gebe. Da viele natürliche Triebe zu sittlichen Eigenschaften veredelt werden können, so giebt es von Natur viele Tugenden; insofern aber auf der praktischen Klugheit erst die wahrhafte Erkenntniß des Guten beruht, so finden die einzelnen Tugenden in dieser ihre Einheit und durch sie ist die vollkommene Tugend begründet [3]). Was nun im sittlichen Handeln um des guten Zwecks willen geschieht, ist das Werk dieser Einen Tugend; überhaupt aber die zum Zweck führenden Mittel zu treffen, ist das Werk der Geschicklichkeit (*δεινότης*) [4]), die als ein Vermögen auf das Gute und Schlechte gerichtet seyn kann, und bei schlechtem Zweck zur höchsten Schlechtigkeit (*πανουργία*) wird. Ein solches Vermögen ist nun die Klugheit nicht, aber auch nicht ohne dasselbe; als Fertigkeit gestaltet sie sich in diesem Seelenblick nicht ohne Tugend [5]), und da sie nur auf das Gute

---

1) Eth. 2, 3.

2) Eth. 6, 13: *οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.*

3) Eth. l. l. Vergl. magn. mor. 1, 34. p. 1197 sq. Eud. 2, 1.

4) Eth. 6, 13.

5) Es kann die *φρόνησις* auch wol als Mitte zwischen *πανουργία* und *εὐήθεια* dargestellt werden, wie es Eud. 2, 3. geschieht, und da der

gerichtet ist und somit die Principien für die Handlung aufstellt, so beruht auf ihr besonders das Schlußverfahren für das praktische Leben; denn von dem guten Zweck geht sie als allgemeinem Grundsatz aus und bezieht darauf im Untersatze das Einzelne, welches die zum Zweck führenden Mittel enthält, so daß hieraus mit vollem Bewußtseyn der Entschluß zur Handlung hervorgeht [1]).

II. Innere Beziehung der praktischen Klugheit zur Vernunftthätigkeit.

Der theoretischen Vernunft ist die praktische Klugheit insofern entgegengesetzt [2]), als jene auf die Entwickelung der unveränderlichen, ewigen Principien gerichtet ist, die durch den Beweis nicht vermittelt werden können; die praktische Klugheit dagegen sich auf das Besondere als ein Aeußerstes und Letztes bezieht, wovon nicht Wissenschaft statt findet, sondern Wahrnehmung, und zwar nicht eine Wahrnehmung durch die einzelnen Sinne, sondern wie man in der Mathematik unter den Figuren das Dreieck als ein Letztes ansieht, auf welches die übrigen Figuren zurückgeführt werden können und wobei man sich beruhigt, ohne noch etwas Einfacheres zu suchen [3]). Indeß findet hier noch mehr unmittelbare Wahrnehmung statt, als bei der praktischen Klugheit, welche durch Erziehung und Bildung schon mehr vermittelt erscheint; sie selbst ist aber ein Moment der Vernunftthätigkeit, welche nach zwei Seiten auf

sittliche Zweck durch das Ethische bestimmt wird, so kann sie auch als ethische Tugend gelten; doch ihrem wahrhaften Wesen nach ist sie eine logische Tugend und als solche weder des Uebermaaßes noch des Mangels fähig.

1) Vergl. oben p. 25 sq.

2) Eth. 6, 9.

3) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 413. Anm.

ein Aeußerstes und Letztes gerichtet ist [1]), sowol in Bezug auf die höchsten, unveränderlichen Begriffe, von welchen die Beweise ausgehen, als auch in Bezug auf das Einzelne und Besondere, in welchem sich durch die Handlung das Allgemeine oder der Zweck realisirt. Denn hier ist das Besondere das Princip für den Zweck [2]), um dessen willen es gewählt wird, und aus dem Besonderen gelangt man zu dem Allgemeinen. Für dieses Besondere muß man die rechte Anschauung haben und diese Anschauung ist die Vernunft [3]), ein Seelenblick [4]) für die zum Zweck führenden Mittel. Die reflectirende Thätigkeit des Geistes (τὸ διανοητικόν) wird sowol auf dem Gebiete des Erkennens als auch auf dem des Handelns durch die höhere Vernunftthätigkeit überwunden [5]). Der Reflexion als solcher kommt zu das Gute und Schlechte, das Wahre und Falsche [6]); ist sie praktisch, so gehört ihr die Wahrheit an, welche mit dem richtigen Triebe übereinstimmend ist. Drei Thätigkeiten der Seele sind es, von welchen die Handlung und die Wahrheit bestimmt wird, nemlich die Wahrnehmung, das Denken und der Trieb [7]). Da zum Handeln die vernünftige Thätigkeit gehört [8]), so ist die sinnliche Wahrnehmung kein Princip für die Handlung; offenbar haben auch die Thiere, obgleich ihnen die Wahrnehmung zukommt, keinen Theil an dem Handeln. Was nun in dem Reflectiren das Bejahen und Verneinen ist, das ist in dem Triebe das Trachten und Verabscheuen. Da nun die ethische Tugend eine

---

[1]) Eth. 6, 12.

[2]) Vergl. oben p. 56. 56.

[3]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 231. Anm. und p. 243 sq.

[4]) ὄμμα τῆς ψυχῆς, wie oben die φρόνησις bezeichnet wurde; es ist der ὀρθὸς λόγος. Vergl. unten ἐν αἰσθήσει ἡ κρίσις.

[5]) Vergl. a. a. O. p. 212. Anm.

[6]) Eth. 6, 2.

[7]) Vergl. oben p. 56. 57.

[8]) Vergl. Eth. 1, 6. und Eud. 2, 6.

Fertigkeit ist, die mit Vorsatz die rechte Mitte trifft, und da der Vorsatz ein mit Ueberlegung verbundener Trieb ist, so muß, wenn der Vorsatz gut ist, die Reflexion wahr und der Trieb richtig seyn, und dieser muß danach streben, was durch die Reflexion bejaht ist. Für jede Handlung ist nun der Vorsatz zunächst dasjenige Princip, wovon die Handlung ausgeht, er ist aber nicht Zweck; das Princip des Vorsatzes ist der Trieb und der Zweck, und weil dieser nicht ohne Vernunft ist, so ist der Vorsatz selbst weder ohne Vernunft und Reflexion, noch ohne ethische Fertigkeit, und es ist daher der Vorsatz theils die zur Wirklichkeit strebende Vernunft (ὀρεκτικὸς νοῦς), theils der mit Ueberlegung verbundene Trieb (ὄρεξις διανοητική). Ein solches Princip nun als concrete Einheit von Vernunft und Triebkraft findet sich im Menschen.

a. Das Freiwillige.

Da die Tugenden auf vorsätzlichen Handlungen beruhen, so sind sie in der Gewalt des Menschen, und unser sittlicher Werth und Unwerth hängt ganz von uns ab [1]). In dem vorsätzlichen Handeln wird der Mensch eben zurechnungsfähig. Er handelt aber zunächst freiwillig [2]), insofern er das Princip zur Handlung in sich hat; denn eben unfreiwillig ist das, was durch Gewalt (βίᾳ) oder Irrthum (δι' ἄγνοιαν) geschieht. Bei der Gewalt liegt das Princip außer dem Handelnden, der seinerseits nichts zum Erfolge beiträgt; die Gewalt kann keine Naturgewalt seyn oder durch andere Menschen verübt werden; indem sie sich als Uebermacht darstellt, bleibt das dem Handelnden fremde Princip ein rein sinnliches. Es können ferner äußere Umstände zur Handlung zwingen, z. B.

---

[1]) Eth. 3, 7.

[2]) Eth. 3, 1. Vergl. Eth. 5, 10. p. 1135. a. 15., Eud. 3, 7 sqq. und magn. mor. 1, 11 sqq. Rhet. 1, 10.

kann die Furcht vor größeren Uebeln das Bestimmende seyn; in diesem Falle ist die Handlung an sich unfreiwillig, weil Niemand abgesehen von den besonderen Umständen so würde gehandelt haben; jedoch ist sie der freiwilligen ähnlicher, weil es unter den bestimmten Umständen, unter welchen die Handlung erfolgte, doch auf die Wahl des Handelnden ankam, somit das Princip der Handlung nicht mehr ein ihm fremdes war, sondern in ihm lag; daher sich auch hiernach das Lob und der Tadel solcher Handlungen bestimmt. Wollte man endlich noch das Angenehme und Schöne zu demjenigen zählen, was zur Handlung zwingend wäre, dann würde Alles gewaltsam seyn; denn des Schönen und Angenehmen wegen thun Alle Alles, was sie thun; daß etwas der Art, ein Bestimmungsgrund zur That wird, das hängt von dem Menschen ab, der es dazu macht. Welche gezwungen und unfreiwillig etwas thun, deren Handlung ist mit Beschwerden verknüpft; mit Lust dagegen ist die Handlung verbunden, sobald das Angenehme der Bestimmungsgrund ist. Lächerlich wäre es also, die äußeren Umstände anzuklagen und nicht sich selbst, wenn man sich von dergleichen leicht hinreißen läßt, und noch dazu, wenn man in solchem Falle das Gute sich zuschreibt, aber das Schlechte auf die äußeren Umstände schiebt. Eine zweite Ursache des Unfreiwilligen ist der Irrthum [1]); dieser entschuldigt aber nur dann die That und macht sie zu einer unfreiwilligen, wenn der Handelnde sie bereut; empfindet er keine Reue darüber, so ist er in Bezug auf seine Handlung weder freiwillig noch unfreiwillig, sondern muß mit einem eigenen Namen als nicht freiwillig bezeichnet werden. Bezieht sich aber der Irrthum nicht auf besondere Umstände, sondern besteht er in einem Nichtwissen dessen, was man thun soll, dann tritt die eigentliche Schlechtigkeit ein; denn jeder Schlechte weiß nicht, was er thun und lassen soll, und eben wegen die-

[1]) Eth. 3, 2.

ses Mangels werden die Menschen ungerecht und überhaupt schlecht. Unfreiwilligkeit findet also nicht statt, wenn Jemand das Geziemende nicht weiß; denn der Irrthum in dem Vorsatz ist nicht Ursache des Unfreiwilligen, sondern der Schlechtigkeit. Ebenso wenig geht aus dem Nichtwissen des Allgemeinen das Unfreiwillige hervor; denn eben wegen eines solchen Nichtwissens wird man getadelt. Ursache des Unfreiwilligen kann nur seyn die Unwissenheit in den einzelnen Umständen, unter welchen die Handlung geschieht; denn in diesem Falle findet Mitleid und Verzeihung statt, eben weil die Handlung unfreiwillig ist. Endlich kann Zorn und Begierde keine Handlung zu einer unfreiwilligen [1]) machen, denn sonst müßten Thiere und Kinder stets unfreiwillig handeln.

b. Das Vorsätzliche.

Noch bestimmter und tiefer eindringend entscheidet über den Werth und Unwerth eines Menschen und über dessen Charakter die Absicht oder der Vorsatz (*προαίρεσις*) [2]), der zwar etwas Freiwilliges, aber nicht so allgemein ist und einen bestimmteren Inhalt hat; denn nicht jedes Freiwillige ist vorsätzlich. Kinder und Thiere nehmen am Freiwilligen Theil, aber nicht am Vorsatze; ferner nennt man die Handlungen, welche plötzlich eintreten, freiwillig, aber nicht vorsätzlich. Vom Wollen (*βούλησις*) unterscheidet sich der Vorsatz dadurch, daß jenes auch gerichtet seyn kann auf das Unmögliche oder auf etwas, das nicht in unserer Gewalt steht. Das Wollen geht auf den Zweck, der Vorsatz aber auf die Mittel, welche zum Zweck führen. Zum Vorsatz gehört das, was in unserer Gewalt steht. Daher ist er noch viel weniger eins mit der Vorstellung; denn diese kann sich über Alles erstrecken, sowol über

[1]) Eth. 3, 3.

[2]) Eth. 3, 4. Vergl. Eud. 2, 10.

das Ewige und Unmögliche, als auch über das, was in unserer Macht liegt. Außerdem bezieht sich die Vorstellung, insofern sie dem Erkennen angehört, auf das Wahre und Falsche, während der Vorsatz, der auf das Handeln gerichtet ist, gut und schlecht genannt wird. Zu der allgemeinen Bestimmung des Vorsatzes, daß er freiwillig ist, kommt noch die speciellere hinzu, daß er stets ein Vorherberathschlagen mit einschließt; denn jeder Vorsatz ist mit Ueberlegung und Nachdenken verbunden und das Wort selbst bedeutet ein vor Anderem Gesetztes oder Gewähltes [1]). Berathschlagung aber findet nicht statt [2]) über das Ewige und über das in der Bewegung sich stets Gleichbleibende, auch nicht über das, was vom Ungefähr abhängt, sondern über menschliche Angelegenheiten, deren Ausführung in unserer Macht steht. Man berathschlagt auch nicht über den Zweck, sondern über die Mittel; diese sucht man, und das Letzte in der untersuchenden Analyse ist das Erste für die Verwirklichung des Zwecks. Schließen wird Jeder die Untersuchung, wie zu handeln ist, sobald er das Princip der Handlung bis auf sich zurückgeführt hat und zwar bis auf das, was das ihn Bestimmende ist; denn das ist der Beschluß (*τὸ προαιρούμενον*). Berathschlagung und Vorsatz ist dasselbe, nur daß letzterer als ein in sich Begrenztes zu einem bestimmten Resultat gelangt und das Berathschlagen abschließt. Da nun das Vorsätzliche ein Berathschlagtes ist, und die Triebkraft sich auf solche Gegenstände richtet, die in unserer Macht stehen, so ist der Vorsatz der aus der Berathschlagung hervorgehende Trieb nach Dingen, die von uns abhängen; denn nachdem wir der Berathschlagung gemäß das Urtheil gefällt haben, so bestreben wir uns auch derselben gemäß und die Triebkraft tritt wirksam ein, wie, nach der alten von Homer dargestellten Verfassung, die Könige erst entschieden und dann

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 484 sq.
[2]) Eth. 3, 5. Vergl. Rhet. 1, 4.

dem Volke den Beschluß verkündeten. Das Wollen geht, wie schon erwähnt, auf den Zweck [1]; dieser ist an sich und der Wahrheit nach das Gute, für den Einzelnen aber das ihm scheinende Gut, und zwar ist es bei dem sittlich Guten das wahrhaft Gute, bei dem Schlechten das Zufällige; jener ist die Norm der Wahrheit [2], während die Menge sich täuschen läßt durch die Lust, welche als das Gute erscheint, ohne es wirklich zu seyn. Da nun der Zweck im Bereich des Willens liegt [3], Berathschlagung aber und Vorsatz zum Zweck führen, so werden die hieraus hervorgehenden Handlungen freiwillig seyn. Die Thätigkeiten der Tugenden aber beziehen sich auf den Zweck; es steht daher die Tugend in unserer Macht und auf gleiche Weise auch die Schlechtigkeit. Demgemäß muß man, wie man sich das Gute zuschreibt, auch das Schlechte zurechnen, und von dem Ausspruch des Dichters: *οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ᾽ ἄκων μάκαρ*, ist nur die letzte Hälfte wahr, denn sonst müßte der Mensch überhaupt nicht das Princip, der Schöpfer, gleichsam der Werkmeister seiner Handlungen seyn. Stände das Gute und Böse nicht in unserer Gewalt, so könnten die Gesetzgeber gar nicht durch Belohnung die Gu-

[1]) Eth. 3, 6.

[2]) Ib.: *καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ ἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν.* Vergl. Eth. 9, 4. p. 1166. a. 12., ib. 10, 5. p. 1176. a. 15. und 10, 6. p. 1176. b. 24. Ueber *σπουδαῖος* s. magn. mor. 1, 1: *τὸ δὲ σπουδαῖον εἶναί ἐστι τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν* und Pol. 7, 13. p. 1332. a. 22: *τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν τὰ ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά.* Vergl. noch Eth. 1, 6. p. 1098. a. 12. und Top. 5, 2. p. 131. b. und ib. 2, 11. p. 118. b. 15. Es ist demnach der *σπουδαῖος* der tüchtige, strebsame Mann, dessen Ziel die Realisirung des Guten ist; der Gegensatz dazu ist *φαῦλος* der Untüchtige, Träge, Schwächliche, Unkräftige, welcher auf das Geringfügige, Kleinliche, Nichtige gerichtet ist. S. poet. c. 2.

[3]) Eth. 3, 7.

ten aufzumuntern und die Schlechten durch Strafen abzuschrecken suchen [1]). Selbst die Unwissenheit kann Niemanden rechtfertigen, sobald der Grund derselben in dem Handelnden selbst liegt, wie es der Fall ist bei dem Trunk und bei der Unwissenheit in den Gesetzen, die man kennen muß. Ebenso ist es, wenn man aus Nachlässigkeit etwas nicht weiß, da man es recht gut wissen konnte. Vielleicht mag Jemand schon so beschaffen seyn, daß er nicht mehr im Stande ist, Aufmerksamkeit anzuwenden. Doch eben an diesem Unvermögen ist er selbst Schuld, indem er nachlässig und unbedachtsam lebte. Aus den einzelnen Handlungen des Menschen bildet sich sein Charakter, und es entsteht aus einer fortgesetzten Vernachlässigung eine üble Gewohnheit, deren Entstehen der Einzelne zu hindern vermochte. Sagt nun Jemand, es strebe ein Jeder nach dem ihm scheinenden Guten und er sey nicht Herr über seine Vorstellung, sondern vielmehr wie Jeder sey, so erscheine ihm auch der Zweck, so ist zu erwiedern, daß, wie jede Fertigkeit in etwas durch ihn herbeigeführt ist, so auch er die Schuld trägt von der Art und Weise seiner Vorstellung. Die Handlungen hängen somit von Anfang bis zu Ende von uns ab, ebenso auch die Fertigkeiten, wenigstens wegen ihres Anfangs. Für das Wollen kommt es nun auf den Zweck an und dieser wird für den Handelnden durch die ethischen Tugenden gewonnen. Das Werk der praktischen Klugheit ist es, daß der Mensch die ethischen Tugenden mit vollem Bewußtseyn und mit Sicherheit in seiner Gewalt habe. Diese Bestimmtheit und Festigkeit ist aber der Klugheit eigen, weil sie als Moment der Vernunftthätigkeit unter der Leitung derselben steht [2]). Da sie außerdem eine so sichere Fertigkeit ist, daß ein Vergessen derselben nicht statt finden kann [3]), so giebt

---

[1]) Vergl. magn. mor. 1, 9. g. E.

[2]) S. oben p. 237. und vergl. Eth. 6, 2. g. E.

[3]) Eth. 6, 5.

es auch in Bezug auf keins unter den menschlichen Gütern eine solche Festigkeit, als gerade in Bezug auf die Thätigkeit in den Tugenden, denn diese sind bleibender als die Wissenschaften und können nicht vergessen werden [1]). Aus dem Verhältniß der Klugheit zur Vernunft geht auch ihr Verhältniß zur Weisheit hervor [2]). Wie nemlich der Hausverwalter im Vergleich zu seinem Herrn nicht als Herrscher, sondern nur als Vollstrecker der Befehle die nothwendigen häuslichen Angelegenheiten besorgt, damit der Herr Zeit und Muße behalte, um für das Gute und Schöne zu sorgen, ebenso ist die Klugheit eine Dienerin der Weisheit und verschafft dieser Muße, um das ihr eigenthümliche Werk zu vollbringen, indem sie Maß und Ordnung in den leidenden Seelenzuständen erhält.

III. Der Endzweck alles Handelns.

Das praktische Leben ist es, wo die Klugheit sich wirksam zeigt; hier ist sie die Werkmeisterin der Tugenden, die alle praktisch sind, und ihr Ziel ist das sittliche Handeln, welches dem Menschen eigenthümlich angehört; denn das vegetative Leben hat er mit den Pflanzen und das empfindende mit den Thieren gemeinsam. Es bleibt daher nur das thätige Leben des Vernunftbegabten übrig, und da das Vernunftbegabte entweder das der Vernunft Folgende oder das sie Besitzende und Denkende ist, und wiederum das thätig Denkende das Vorzüglichere ist gegen das Denken der Anlage nach, so ist das Werk des Menschen ausschließlich in den der Vernunft gemäßen Handlungen enthalten. Das vernunftgemäße Handeln hat nun seinen besonderen Endzweck, sein höchstes und

---

[1]) Eth. 1, 11. p. 1100. b. 12.

[2]) Eth. 6, 13. und magn. mor. 1, 34. g E.

letztes Ziel. Giebt es nemlich einen Endzweck im Praktischen [1]), den wir seiner selbst wegen wollen, und alles Andere nur seinetwegen und nicht Alles um eines Anderen wegen (denn sonst würden wir in den Progreß des Unendlichen gerathen und das Streben leer und eitel seyn), so ist offenbar, daß jener Zweck als Selbstzweck das höchste und letzte Gut sey. Die Erkenntniß derselben ist für das Leben von großer Wichtigkeit, und wie der Bogenschütze das Ziel, müssen wir es immer im Auge haben, um das Rechte zu treffen. Da nun alle Bestrebungen ihren Mittelpunkt im Staate finden, so ist die Staatskunst unter allen Künsten die höchste, vorzüglichste, diejenige, welche am meisten alle übrigen beherrscht; denn sie bestimmt, welche Wissenschaften, wie und wieweit sie erlernt werden sollen; ihr sind die geehrtesten der Wissenschaften, wie die Kriegskunst, Haushaltungskunst und die Redekunst untergeordnet, und da sie alle Wissenschaften für sich benutzt, und außerdem vorschreibt, was gethan werden und wessen man sich enthalten soll, so umfaßt ihr Zweck den Zweck aller übrigen, welcher demnach das höchste menschliche Gut ist. Wenn nun auch das höchste Gut für den Staat kein anderes ist, als für den Einzelnen, so scheint es doch im Staat umfassender und vollendeter erreicht und bewahrt werden zu können, und es tritt somit die Ethik in eine wesentliche Beziehung zur Politik.

a. Verschiedene Ansichten über das höchste Gut.

Will man nun das höchste Gut näher bestimmen [2]), so ergiebt sich hier eine große Verschiedenheit in den Ansichten, wenn auch im Namen fast eine allgemeine Uebereinstimmung statt findet; denn sowol der große Haufe als auch die Gebildeten halten die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) für das höchste

---

[1]) Eth. 1, 1.

[2]) Eth. 1, 2.

Gut, und das gut Leben und die wohlgelingende Thätigkeit (τὸ εὖ πράττειν) stellen sie der Glückseligkeit gleich. Fragt man nun aber nach dem Wesen der Glückseligkeit, so stimmt die Menge nicht mehr mit den Gebildeten überein. Einige verstehen darunter etwas Handgreifliches und Sichtbares, wie sinnliche Lust, Reichthum und Ehre; Andere nach den verschiedenen Lebenslagen etwas Anderes, je nachdem dies oder jenes vermißt wird; noch Andere meinen, daß außer den vielen Dingen, die gut genannt werden, etwas Anderes an und für sich bestehe, das für alle diese Dinge den Grund ihres Gutseyns enthalte. Unter diesen verschiedenen Ansichten können nur die eine Berücksichtigung finden, welche am meisten verbreitet oder am meisten begründet zu seyn scheinen [1]). In Bezug auf die Methode des Forschens kann man von den Principien ausgehen oder auf die Principien zurückführen [2]). Anfangen muß man mit dem Bekannteren und zwar am besten mit dem, was uns das Bekanntere ist [3]), und deshalb ist es wichtig, daß, wer sich über das sittlich Gute, wie es sich in den verschiedenen Kreisen des Lebens darstellt, unterrichten lassen will, durch Erziehung vorher eine sittliche Durchbildung gewonnen habe und somit eine Erfahrung besitze von guten Sitten, denn die Erkenntniß geht aus von dem Vorhandenen, von dem, daß es so ist, und somit muß auch das Daseyn des Guten in Folge der sittlichen Gewöhnung anerkannt seyn, und ist dies der Fall, so bedarf es keiner weiteren Vermittelung; denn die Principien haben ihre Gewißheit in sich, und man kann von ihnen kaum mehr sagen, als daß sie existiren [4]).

---

[1]) Vergl. Eud. 1, 3.

[2]) Vergl. Phil. des Krist. erst. Bd. p. 337. Anm. 3. und p. 614. Anm. 3.

[3]) Vergl. a. a. O. p. 333 sq. und Eud. 1, 6.

[4]) Vergl. a. a. O. p. 231. Anm. und p. 251. Anm. 2. und Eth. 1, 7. g. E.

Ein solcher nun, der durch eine gute Erziehung von dem Sittlichen eine innere Erfahrung gewonnen hat, der ist schon im Besitz der Principien, oder wird sie doch leicht finden. Nicht ohne Grund ist man nun für die Bestimmung des höchsten Guts von den besonderen Lebensweisen der Menschen ausgegangen [1]). Es giebt deren drei: erstens die genießende Lebensweise, deren Glückseligkeit die Sinnenlust ist; dieser folgt die Menge und ihr Leben ist ein knechtisches, thierisches. Eine zweite Lebensweise ist die politische, welche von den gebildeten, praktischen Menschen gesucht wird, und deren Zweck gewöhnlich die Ehre ist. Doch erscheint die Ehre mehr als ein oberflächliches, äußerliches Gut und nicht als das, was eben gesucht wird, denn sie ist eher in dem Ehrenden als in dem Geehrten enthalten; wir aber setzen dagegen voraus, daß es ein dem Menschen angehöriges, unentreißbares Gut seyn müsse. Außerdem scheinen die Menschen nur deshalb nach der Ehre zu streben, damit sie sich Glauben machen, sie wären gut; sie suchen wenigstens von den Einsichtsvollen geehrt zu werden und von solchen, denen sie bekannt sind, und zwar um der Tugend willen. Es ist daher nach ihrer Ansicht die Tugend offenbar etwas Besseres als die Ehre, und man könnte demnach vielmehr die Tugend als den Zweck der politischen Lebensweise setzen. Aber auch sie erscheint noch nicht als etwas ganz Vollendetes, insofern es möglich ist, daß Jemand, der innere Tüchtigkeit zum Guten besitzt, sein Leben im Schlafe oder Unthätigkeit zubringe; hierzu kommt noch, daß ihm Unglück widerfahren und das Bedeutendste mißlingen kann. Niemand möchte nun wol den, welcher ein solches Leben führt, glücklich preisen, es sey denn bloß um Recht zu behalten. Endlich giebt es noch eine dritte Lebensweise, nemlich die beschauliche des Weisen; von dieser wird weiter unten die Rede seyn. Man könnte nun noch in den Erwerb und in den

[1]) Eth. 1, 3.

Reichthum die Glückseligkeit setzen; doch der Erwerb ist mit Mühe und Anstrengung verknüpft, und der Reichthum wird nur um eines Anderen willen begehrt; eher können Ehre, Tugend, Weisheit als solche Zwecke bestimmt werden, die man um ihrer selbst willen sucht. Was nun aber die Ansicht betrifft, daß etwas an und für sich existire, welches für die besonderen Dinge den Grund enthalte, daß sie gut sind, so hat die Untersuchung dieser Ansicht etwas Widerstrebendes, insofern sie sich gegen befreundete Männer richten, welche die Ideen eingeführt haben. Indeß möchte es wol besser und geziemender seyn, um die Wahrheit zu retten, selbst die eigenen Ansichten hintenanzusetzen, zumal wenn wir Philosophen sind. Denn wenn uns auch beides, das freundschaftliche Verhältniß und die eigene Ansicht, lieb und theuer ist, so möchte es doch eine heilige Pflicht seyn, die Wahrheit höher zu achten. Es nehmen nun die Anhänger der Ideenlehre keine Idee an von dem, bei welchem das Frühere und Spätere statt findet; deshalb setzen sie auch keine Idee der Zahlen. Bei dem aber, was gut ist, wird von einem Früheren und Späteren gesprochen, insofern man es sowol von dem Substanziellen als auch von dem Accidentellen aussagt. Das Substanzielle ist aber seiner Natur nach früher, als dieses [2]); daher wird es wol keine für beides gemeinsame Idee geben können. Ferner ist das Gute auch nicht ein Allen Gemeinsames und nur Eins, denn es wird in allen Kategorien ausgesagt und nicht in einer allein, da man es dem Seyenden entsprechend setzt: in dem Substanziellen ist das Gute Gott, Vernunft; in dem Qualitativen Tugend; in dem Quantitativen das Mittelmaß; in dem Relativen das Nützliche; in Bezug auf die Zeit ist es die gelegene Zeit; in Bezug auf den Raum der passende Ort u. s. f. Ferner giebt es von dem, was unter einer Idee be-

[1]) Eth. 1, 4. Vergl. Eud. 1, 8. und magn. mor. 1, 1.

[2]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 82. Anm. 5.

griffen ist, nur [illegible] Wissenschaft; daher müßte es von Allem, was gut genannt wird, nur Eine Wissenschaft geben. Es giebt aber Wissenschaften über das Gute und zwar nicht bloß nach den verschiedenen Kategorien, nach welchen das Gute ausgesagt wird, sondern oft kann das Gute in Einer Kategorie Gegenstand von verschiedenen Wissenschaften werden: z. B. über die rechte Zeit im Kriege entscheidet die Kriegskunst, in der Krankheit die Heilkunde u. s. f. Ueberhaupt was will man mit der Idee, welche getrennt ist von den besonderen Existenzen [1]? Denn von dem Menschen an sich, wie er der Idee nach ist, und von dem einzelnen Menschen ist ja der Begriff ein und derselbe; und verhält es sich so in Bezug auf den Menschen, so wird es auch auf gleiche Weise seyn mit dem Guten und der Idee des Guten. Aber auch nicht einmal durch die immerwährende Dauer wird das Gute im höheren Grade ein Gut; denn die Zeit ist in Bezug auf das, was eine Sache der Idee nach ist, etwas Accidentelles, weil sie das Wesen des Gegenstandes nicht ändert. Besser haben die Pythagoreer das Gute aufgefaßt, indem sie in der Reihe ihrer zehn Doppelbegriffe [2] auf der einen Seite die Principien des Guten setzten, und somit dieses nicht als ein Abstractes darstellten, sondern wie es sich in bestimmten Besonderheiten zu erkennen giebt. Es könnte indeß für Plato noch angeführt werden, daß dieser nicht von jedem Gut eine Idee setze, sondern einen Unterschied mache zwischen den Gütern, die an und für sich erstrebt werden, und den anderen Gütern, die nur Mittel sind, und jene bewirken oder erhalten und das Entgegengesetzte abwehren. Was soll man aber unter den Gütern an und für sich verstehen? vielleicht diejenigen, welche für sich genommen und außer Beziehung auf die übrigen Dinge erstrebt werden, wie das Denken, das Sehen und

[1]) Vergl. a. a. O. p. 433.

[2]) Vergl. a. a. O. p. 8. und p. 378 sq.

gewisse Freuden und Ehrenbezeugungen? denn man kann diese Güter, obgleich sie um eines anderen willen begehrt werden, in gewissem Sinne auch zu den Gütern an sich zählen [1]; — oder giebt es kein anderes Gut an sich als die Idee? aber dann fehlt es der Idee an innerem Gehalt. Wenn aber jene Güter an sich gut sind, so wird sich der Begriff des Guten in ihnen allen als derselbe ausweisen, wie im Schnee und Bleiweiß der Begriff des Weißen. Aber die Begriffe der Ehre, der praktischen Klugheit und der Freude sind verschieden, gerade insofern sie gut sind; nemlich ein Gut ist die Ehre als Lohn der Tugend [2]), die praktische Klugheit als Vollendung der reflectirenden Thätigkeit des Geistes, die Freude als Begleiterin der edlen Handlung [3]). Es sind also diese Güter gerade nach dem, was sie ihrem Begriff nach seyn sollen, von einander verschieden, und eben deshalb ist das Gute nichts Gemeinsames, welches unter eine Idee zusammengefaßt werden könnte. Woher stammt aber der allgemeine Begriff gut, der doch offenbar mehreren Dingen zugleich zukommt? Diese Uebereinstimmung im Namen kann nicht zufällig seyn. Sollte es vielleicht daraus zu erklären seyn, weil Alles, was gut heißt, aus einer Quelle hervorgeht oder zu einem Ziel hinstrebt [4])? Indeß wird es wol vielmehr der Analogie nach so genannt, wie das Sehen im Körper und das Denken in der Seele analog sind; es strebt nemlich Alles nach seinem Zweck als dem Guten und der Zweck ist somit ein allgemeiner Begriff, der Allem, was gut ist, zukommt. Doch die tiefer eindringende Untersuchung hierüber, wie auch über die Idee,

---

[1]) Vergl. Eth. 5, 1. p. 1129. b., ib. 5, 10. p. 1134. a. 34., ib. 5, 13. g. E., ib. 7, 6. p. 1147. b. 29. und magn. mor. 1, 2. p. 1184. a.

[2]) Vergl. Eth. 4, 7.

[3]) Ib. 10, 4.

[4]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 364. Anm. 2. und p. 412. Anm. 2.

kommt einer anderen philosophischen Disciplin zu, nemlich der Metaphysik, welche die ursprünglichen, unveränderlichen Wesenheiten zu ihrem Gegenstand hat. Gesetzt es gäbe nun auch einen solchen allgemeinen Begriff des Guten, der von vielen Dingen gemeinsam ausgesagt werden kann, oder getrennt von der Erscheinung an und für sich existirt, so ist er doch offenbar als solcher kein praktisches, für den Menschen erwerbbares Gut, und gerade ein solches wird für die Sittenlehre gesucht [1]). Es könnte aber noch scheinen, als ob die Kenntniß der Idee des an sich Guten förderlich wäre zur Aneignung der erwerbbaren und praktischen Güter; denn indem wir darauf als auf ein Musterbild hinschauten, könnten wir besser das erkennen, was für uns gut ist, und somit auch erreichen. Es liegt freilich hierin etwas Ueberredendes, aber dennoch stimmt es nicht ganz mit den besonderen Wissenschaften überein; denn obgleich diese alle nach etwas Gutem streben und das Fehlende ergänzen, so beachten sie dennoch nicht die Kenntniß des an sich Guten, und es ist doch wol nicht natürlich, daß alle Künstler ein solches Hülfsmittel sollten verkannt und nicht aufgesucht haben. Abzusehen ist auch nicht, was dem Weber oder dem Baumeister die Kenntniß des an sich Guten nützen könnte, oder wie ein Arzt oder Feldherr dadurch vorzüglicher werde, daß er die Idee selbst geschaut. Erforscht doch der Arzt nicht die Idee des Gesundheitszustandes, sondern den besonderen Zustand des Individuums.

b. Wesen der Glückseligkeit als des höchsten und letzten Gutes.

So wie die Zwecke in den verschiedenen Thätigkeiten und Handlungen sich verschieden gestalten, ebenso auch das Gute [2]); in jeder ist es dasjenige, um dessen willen alles Uebrige ge-

[1]) Vergl. magn. mor. 1, 1. p. 1182. b.
[2]) Eth. 1, 5.

than wird: in der Arzneikunde ist es die Gesundheit, in der Kriegskunst der Sieg, kurz in jeder ist es der Zweck. Wenn es daher einen gemeinsamen Zweck aller Handlungen giebt, so ist dies das durch Thätigkeit zu erreichende Gut; giebt es mehrere solcher Zwecke, so wählen wir einige um der anderen willen als Mittel. Offenbar sind nemlich nicht alle vollendete Zwecke; der beste erscheint als etwas Vollendetes, so daß, wenn es nur einen einzigen vollendeten Zweck giebt, dieser das gesuchte Gut seyn wird; giebt es aber mehrere, so ist es der vollendetste unter diesen. Was aber an sich erstrebt wird, das nennen wir vollendeter, als was man um eines Anderen willen wählt, und ebenso das niemals um eines Anderen willen Gewählte vollendeter, als was man sowol an sich als auch eines Anderen willen erstrebt, und schlechthin vollkommen nennen wir das, was immer um seiner selbst und nie um eines Anderen willen gewählt wird. Die Glückseligkeit scheint aber ganz besonders von der Art zu seyn; denn sie suchen wir immer um ihrer selbst willen; dagegen wir Ehre, Vergnügen, die denkende Thätigkeit und jede Tugend zwar um ihrer selbst willen erstreben (wir würden solches wählen, wenn auch kein Nutzen daraus hervorginge), doch wählen wir es auch der Glückseligkeit wegen, indem wir dafür halten, hierdurch glückselig zu werden; aber Niemand wählt die Glückseligkeit um jener Güter willen. Dasselbe ergiebt sich auch aus der Selbsthinlänglichkeit oder Selbstgenügsamkeit (αὐταρκεία) der Glückseligkeit; denn das vollendete Gut kann nicht anders als ein sich selbst Genügendes seyn; sich selbst genügend nennen wir es aber, insofern es nicht bloß für den, der ein einsames Leben führt, ausreichend ist, sondern auch für Eltern, Kinder, überhaupt für das Zusammenleben mit Anderen. Da nun die Bestimmung des Menschen sich kund giebt in der Vollbringung des ihm eigenthümlich zugehörigen Werkes [1]), das

[1]) Eth. 1, 6.

in der vernunftmäßigen Thätigkeit der Seele besteht, und da ferner jegliches Ding dann gut und auf die rechte Weise vollendet wird, wenn es in der ihm eigenthümlichen Vortrefflichkeit geschieht, so besteht das menschliche Gut in der Thätigkeit der Seele, die ihrer Vortrefflichkeit oder Tugend gemäß ist, und das höchste Gut in einer der besten und vollendetsten Tugend gemäßen Thätigkeit. Es hat nun die Glückseligkeit zu ihrer wesentlichen Bestimmung die Selbstgenügsamkeit und sie ist in Bezug auf ihre äußere Erscheinung vollkommen, wenn die praktische Thätigkeit unveränderlich durch äußere Mittel unterstützt wird. Es genügt indeß nicht, das Wesen der Glückseligkeit bloß begriffsmäßig zu bestimmen [1]); man muß auch darauf Rücksicht nehmen, wie weit mit der gegebenen Definition die vorhandenen Ansichten übereinstimmen; denn das in der Sache Enthaltene (τὰ ὑπάρχοντα) [2]), wie es durch die Erfahrung aufgefaßt wird, stimmt mit dem Wahren überein; als der Sache entsprechend ist es das Wahre, welches mit dem Falschen bald in Widerspruch geräth. Da nun die Güter dreifach eingetheilt werden, in Güter des äußeren Glücks, in Güter der Seele und des Körpers [3]), so nennen wir die der Seele die vorzüglichsten und halten sie besonders für Güter. Nun gehen aber nach einer alten, allgemein zugestandenen Ansicht die Handlungen und Thätigkeiten der Seele von der Seele aus, und da ihnen auch der Zweck angehört, so wird die Glückseligkeit mit Recht zu einem Seelengut. So stimmt es auch mit der Definition überein, daß der Glückselige gut lebe und eine wohlgelingende Thätig-

[1]) Eth. 1, 8.

[2]) Vergl. Eth. 10, 9. p. 1179. a. 20.

[3]) Vergl. Polit. 7, 13. und magn. mor. 1, 3., wo dieselbe Eintheilung gegeben ist; dagegen werden Eud. 2, 1. nur zwei Klassen angegeben, indem die Güter, welche die äußeren Umstände und den Körper angehen, durch ἐκτός bezeichnet sind. Vergl. Rhet. 1, 5. p. 1360. b. 25.

keit ausübe; denn man pflegt das Gutleben auch wohlgelingende Thätigkeit (*εὐπραξία*) zu nennen.

Ebenso sind aber auch alle besonderen Ansichten, die einzeln über das Erforderniß zur Glückseligkeit ausgesprochen sind (*τὰ ἐπιζητούμενα*), in unserer Definition als Momente enthalten. Einige halten nemlich für Glückseligkeit die Tugend, Andere die praktische Einsicht, noch Andere die Weisheit [1]. Nach Einigen ist dies Alles oder Einzelnes von diesem mit Vergnügen verbunden oder von demselben wenigstens nicht entblößt. Andere nehmen zugleich auch das äußere Wohlseyn (*εὐετηρία*) noch mit hinzu. Von diesen Ansichten rühren einige von vielen und älteren Männern her, andere von wenigen und berühmten. Es ist natürlich, daß keiner von diesen sich durchaus geirrt hat, sondern daß sie wenigstens in dem Einen und dem Anderen oder auch in dem Meisten das Rechte getroffen haben [2]. Besonders stimmen wir in unserer Definition mit denjenigen überein, welche sagen, die Tugend überhaupt oder eine besondere Tugend sey Glückseligkeit; denn der Tugend gehört die ihr gemäße thätige Wirksamkeit an. Doch darf nicht unbeachtet bleiben, ob das höchste Gut in den Besitz oder in die Anwendung, in die Fertigkeit oder in die thätige Ausübung gesetzt werde [3]. Es kann ja die vor-

---

[1]) Eth. 1, 5. p. 1097. b. 2. ist statt *φρόνησις* und *σοφία* bloß *νοῦς* gesetzt, denn dieser ist entweder praktisch oder theoretisch thätig.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. Einleit. p. 44. Anm. und p. 556. und Eud. 1, 6.

[3]) Ueber den Unterschied zwischen *ἕξις* und *ἐνέργεια* vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 75. Anm. 1. und p. 486. Anm. 2. Insofern *ἕξις* die habituelle Eigenschaft mehr nach ihrer inneren Seite bezeichnet, abgesehen von ihrer Aeußerung, so kann die Tugend in der rhet. 1, 9., wo es nicht auf die Entwickelung des Begriffs derselben ankommt, dargestellt werden als *δύναμις — ποριστικὴ ἀγαθῶν καὶ φυλακτική, καὶ δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγάλων, καὶ πάν-*

handene Fertigkeit auch unbenutzt bleiben, wie bei dem Schlafenden oder bei dem, der auf irgend eine Weise in thatloser Muße sich befindet; allein von der thätigen Wirksamkeit ist dies nicht möglich, denn sie wird nothwendig handeln und gut handeln. Wie in den olympischen Spielen nicht die Schönsten und Stärksten, sondern die Kämpfenden bekränzt werden, weil nur von diesen einige siegen, ebenso werden auch im Leben nur die Rechthandelnden des Schönen und Guten theilhaftig. Ihr Leben ist aber schon an sich angenehm, denn die Freude ist ein Seelengut, und einen Jeden erfreut das, was er liebt; ebenso macht dem Tugendfreund die tugendgemäße Thätigkeit Freude. Der große Haufe ist freilich über das, was Freude macht, nicht einig, weil der Gegenstand seiner Freude nicht als solcher von Natur angenehm ist. Für diejenigen aber, welche das Schöne und alles Edle lieben, gilt nur das als angenehm, was von Natur angenehm ist, und dies sind die tugendgemäßen Handlungen. Ihr Leben bedarf daher auch nicht des Vergnügens als einer Zugabe, sondern es hat die Freude in sich selbst; denn der ist nicht gut, welcher nicht Freude empfindet an schönen Handlungen. Demnach sind die tugendgemäßen Handlungen an und für sich angenehm, aber zugleich auch in der That schön und gut, wenn anders der redliche Mann darüber richtig urtheilt. Daher ist aber auch die Glückseligkeit das Beste, Schönste und Angenehmste, und dieses drei ist nicht so von einander getrennt, wie es in der delphischen Inschrift lautet: das Gerechteste ist das Schönste, Gesundheit das Beste, und das Angenehmste, das zu erlangen, was man liebt; denn dies Alles ist zugleich in den besten Thätigkeiten enthalten; die Glückseligkeit ist aber eine solche, die alle diese umfaßt oder die beste von ihnen ist. Sie scheint indeß auch der äußeren

των περὶ πάντα. Vergl. noch Pol. 7, 3. g. E.: δεῖ δ' οὐ μόνον ἀρετὴν ἀλλὰ καὶ δύναμιν ὑπάρχειν, καθ' ἣν ἔσται πρακτικός.

Güter zu bedürfen; denn es ist unmöglich oder nicht leicht, das Gute auszuführen ohne Unterstützung. Vieles geschieht nur durch Freunde, Reichthum, durch politische Macht, gleichsam wie durch Instrumente, und der Mangel einiger Güter, etwa einer vornehmen Geburt, gutgearteter Kinder, der Schönheit läßt die Glückseligkeit nicht fleckenlos [1]). Auch ist der nicht glücklich, welcher schlechte Kinder hat oder der guten durch den Tod beraubt ist. Es scheint nun, wie gesagt, eines solchen äußeren Wohlseyns die Glückseligkeit zu bedürfen, daher auch Einige Glück und Glückseligkeit gleichstellen, Andere Tugend und Glückseligkeit. Indeß nicht auf den äußeren Zufällen des Lebens beruht das gut und schlecht Leben [2]), sondern es bedarf ihrer das menschliche Leben nur als Zugabe; das Durchgreifende für die Glückseligkeit bleiben die tugendhaften Handlungen. Denn in keiner der menschlichen Thätigkeiten findet eine solche Beständigkeit statt, als in der Tugend; ja sie übertrifft hierin selbst die Wissenschaft. Die geehrtesten unter den Tugenden sind die bleibendsten, denn gerade in ihnen lebt der Glückselige am meisten und am anhaltendsten, und eben deshalb sind sie auch unvergeßlich. Es liegt also demnach in dem Glückseligen das gesuchte Gut und dieser erhält sich in demselben, so lange er lebt; denn er wird ja immer am meisten das thun und in Betrachtung ziehen, was der Tugend gemäß ist, und die äußeren Zufälle des Lebens als ein wahrhaft trefflicher und in sich fester, tadelloser Mann auf das edelste und schicklichste ertragen. Unter den Zufälligkeiten haben die unbedeutenden keinen Einfluß auf das Lebensglück, die bedeutenderen aber, wenn sie wiederholt ein-

[1]) Vergl. Rhet. 1, 5., wo die Glückseligkeit mehr nach den populären Vorstellungen näher bestimmt wird, indem die gangbarsten Definitionen zur Verdeutlichung des Begriffs (παραδείγματος ἕνεκα, vergl. rhet. 1, 9.) aufgeführt werden.

[2]) Eth. 1, 11. p. 1100. b. 8.

treten und günstig sind, werden das Leben glücklicher machen, denn sie sind ja recht eigentlich dazu bestimmt, das Leben schmücken zu helfen. Unglückliche Vorfälle dagegen betrüben und quälen den Glücklichen, denn sie verursachen Trauer und stören manche Thätigkeit. Indessen auch in einer solchen Lage leuchtet das Schöne glänzend hervor [1]), wenn man nur große Unglücksfälle mit Gelassenheit erträgt, nicht aus Gefühllosigkeit, sondern aus einer edlen und hochherzigen Gesinnung. Wenn nun die Tugenden eine solche Macht über das Leben ausüben und in ihnen die menschliche Glückseligkeit besteht, so kann der Tugendhafte niemals ganz elend seyn; denn er wird niemals das Verhaßte und Schlechte thun, und die Zufälligkeiten des Lebens mit Würde ertragend, wird er unter den jedesmaligen Umständen das Beste thun, wie der tüchtige Feldherr mit dem ihm zu Gebote stehenden Heer das Möglichste leistet, oder der Schuster aus dem ihm dargebotenen Leder die besten Schuhe verfertigt. Wenn nun dem so ist, so wird der Glückselige nie unglücklich seyn; aber auch nicht glücklich, wenn er die Schicksale eines Priamus erfährt; doch ist er auch in diesem Falle nicht unstät und veränderlich. Aus seiner Glückseligkeit wird er nemlich nicht leicht, auch nicht von jeglichen Unglücksfällen gerissen werden können, sondern nur durch großes und häufiges Mißgeschick, aus welchem er freilich nicht so bald in seinen glücklichen Zustand wieder zurückkehrt, sondern wenn ihm in einer längeren Zeit ohne Unterbrechung Großes und Herrliches wieder zu Theil geworden ist. Es enthält demnach die Glückseligkeit, wie sie dem Menschen eigenthümlich ist, zwei wesentliche Bestandtheile, nemlich eine innere Seite (*ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*) und eine äußere Seite (*ἐν βίῳ τελείῳ*); auf jene gründet sich als auf die feste, unerschütterliche Gesinnung das Ruhende in der Handlung, auf diese dagegen als auf die veränderlichen Güter für

[1]) Vergl. Pol. 7, 13.

die Ausübung der Tugend das Bewegliche des Handelns. Nach der äußeren Erscheinung geht das Sichselbstgenügende der Glückseligkeit in ein quantitatives Verhältniß über, in die Vollständigkeit der Zeit, in welcher ein Mensch lebt [1]), und umfaßt eine vollständige Ausdehnung des Lebens [2]). Der Glückselige wird beurtheilt nach einer in sich abgeschlossenen Zeit und es kommt hierbei sowol auf die vollständige Entwickelungsstufe des Lebens an (denn ein Knabe ist nicht glückselig, außer etwa in Hoffnung auf seine Zukunft) [3]), als auch wird der Ausspruch des Solon in Betracht gezogen, ob Jemand vor seinem Tode glücklich zu preisen sey [4]). Nach der äußeren Seite hin ist die Glückseligkeit auch der Störung unterworfen, so daß die Rückkehr in den glücklichen Zustand schwer wird [5]). Wie eine Schwalbe noch keinen Frühling macht und auch nicht einen einzigen Tag, ebenso macht ein Tag noch keinen Glückseligen, auch nicht eine geringe Zeit. Die Glückseligkeit wird mithin nach diesem quantitativen Verhältniß zu einem äußerlich zusammengefügten, veränderlichen Aggregat, welches der Steigerung fähig ist, so daß, wenn selbst das kleinste Gut hinzutritt, eben hierdurch ein Zuwachs entsteht [6]); denn die größere Menge von Gütern ist immer wünschenswerther; es machen daher bedeutende und zahlreiche günstige Ereignisse das Leben glücklicher [7]). Die Glückseligkeit ist somit hiernach ein aus einzelnen Gütern Zusammengesetztes [8]) und nicht ein Einfaches. Dagegen ist sie nach

[1]) Eth. 1, 11. p. 1101. a. 16. Magn. mor. 1, 4. p. 1185. a. 5.

[2]) Eth. 10, 7. p. 1177. b. 25.

[3]) Eth. 1, 10. g. E.

[4]) Eth. 1, 11.

[5]) Eth. 1, 11. p. 1101. a. 12.

[6]) Eth. 1, 5. g. E.

[7]) Eth. 1, 11. p. 1100. b. 25.

[8]) Magn. mor. 1, 2. p. 1184. a. 26: ἔκ τινων ἀγαθῶν συγκείμενον. Ib. a. 33: οὐκ ἔστιν ἁπλοῦν τὸ ἄριστον ὃ ζητοῦμεν νῦν.

ihrer inneren Seite, nach der Energie der Seele, ein qualitativ Bestimmtes, kein äußerliches Aggregat von Gütern (μη συναριθμουμένη) [1]; denn die tugendhafte Gesinnung ist es, wodurch der Genuß der Glückseligkeit in jedem Augenblick möglich wird; sie bildet daher die wahrhafte Grundlage. Von diesem Standpunkt aus findet auch erst der Ausspruch des Solon seine rechte Würdigung [2]. Solon will nemlich sagen, daß der Verstorbene in Rücksicht auf sein verflossenes Leben mit Gewißheit glücklich zu preisen sey, weil er den Uebeln und Widerwärtigkeiten des Lebens enthoben wäre. Wird aber der Hingeschiedene von dem Glück und Unglück der Hinterbliebenen unberührt bleiben? wird er dann hiernach nicht bald glücklich, bald unglücklich seyn? Dies mag freilich ungehörig erscheinen, aber ebenso sehr ist es auch die Behauptung [3], daß die Schicksale der Hinterbliebenen ohne allen Einfluß auf die Verstorbenen sind. Dieser betrachtet vielmehr [4] das Wohl und Weh derer, die er hinterlassen hat, wie die Zuschauer eine Tragödie; es kann ihn nicht unglücklich machen, wenn er glücklich, und nicht glücklich, wenn er unglücklich ist. Der Eindruck, welchen das, was die Seinigen trifft, auf ihn macht, ist bei weitem verschieden von der Art und Weise, wie er davon während seines Lebens würde berührt worden seyn. Der Unterschied ist größer, als ob in der Tragödie das Gesetzwidrige und Schreckliche außerhalb der Handlung liegt [5]) und nur erzählend erwähnt, oder ob es vor den Augen der Zuschauer durch die Handlung vergegenwärtigt wird. Wenn man nun das Ende abwarten muß und man dann erst Je-

[1]) Eth. 1, 5.

[2]) Eth. 1, 11. Vergl. Eud. 2, 1.

[3]) Vergl. über den Volksglauben an die Theilnahme der Abgeschiedenen an den Schicksalen der Nachgebliebenen Wolf zu Demosth. Lept. p. 305.

[4]) Eth. p. 1101. a. 22.

[5]) S. unten Poet. c. 14. über ἔξω τοῦ δράματος.

manden glücklich preisen kann, nicht weil er es ist, sondern weil er es war; sollte es in diesem Falle nicht widersinnig seyn, daß, wenn Jemand glücklich ist, man dies von ihm mit Wahrheit nicht glaubt aussagen zu können, weil die Gegenwart den Wechselfällen des Lebens unterworfen, und die Glückseligkeit zwar etwas Dauerndes und Beständiges ist, das Glück aber oft in Bezug auf einen und denselben wechsele? Nimmt man so auf die Zufälligkeiten des Lebens Rücksicht, dann wird man oft denselben Menschen bald glücklich, bald unglücklich nennen müssen [1]) und chamäleonartig wird sich somit der Glückselige gestalten und auf morschem Boden stehen. Es kann daher die Glückseligkeit nicht in das Gebiet des Zufälligen versetzt werden, denn sonst würde sie ausgeschlossen seyn aus dem Gebiet des durch eigene Thätigkeit zu Erreichenden. Die tugendgemäßen Thätigkeiten bleiben das Bestimmende und Durchgreifende für die Glückseligkeit, und es ist demnach derjenige glückselig [2]), welcher der vollendeten Tugend gemäß wirksam und mit äußeren Gütern hinlänglich ausgerüstet ist nicht für eine beliebige Zeit, sondern für einen in sich abgeschlossenen Abschnitt des Lebens, und es ist nicht nöthig, noch hinzuzufügen, daß er auch künftig dem Begriff gemäß leben und sterben wird; denn die Zukunft ist für uns dunkel und ungewiß, die Glückseligkeit bestimmen wir dagegen als das Ziel unseres Strebens und als etwas durchaus Vollendetes und Abgeschlossenes. Es steht demnach fest, daß wir für jetzt und in Zukunft diejenigen glücklich nennen, welche die oben bezeichneten Güter besitzen oder besitzen werden. Es wird aber der Tugendhafte, als den Göttern befreundet, von ihnen auch mit äußeren Gütern gesegnet [3]), denn sie finden an dem Weisen und an Allen, die recht und gut handeln,

[1]) Vergl. Eud. 7, 14. und magn. mor. 2, 8.
[2]) Ib. p. 1101 a. 14.
[3]) „So gewiß ist's, daß unser Herz allein sein Glück macht.“

Wohlgefallen als an der ihnen verwandten Natur [1]). Schon durch die Thatsachen können diejenigen Menschen, welche Reichthum, Schätze, Macht, Ruhm und Alles, was von dieser Art ist, ins Unendliche im Uebermaße suchen, die richtige Ueberzeugung gewinnen [2]), daß nicht durch jene äußeren Güter die Tugenden erworben und bewahrt werden, sondern durch die Tugenden die äußeren Güter, indem sie finden werden, daß die Glückseligkeit, sey es nun, daß sie im Genuß oder in der Tugend bestehe, eher bei den Menschen angetroffen wird, die sich durch Ausbildung des Herzens (ἦθος) und des Geistes (διάνοια) auszeichnen, obgleich sie an äußeren Gütern nur mäßig ausgestattet sind [3]), als bei denen, welche von diesen letzteren zwar mehr als nützlich besitzen, an den ersteren aber Mangel leiden. Auch die begriffsmäßige Betrachtung der Sache (κατὰ τὸν λόγον) zeigt, daß die äußeren Güter eine Grenze haben, und ein Uebermaß von Allem, was bloß nützlich ist, entweder nothwendig schadet, oder den Besitzern zu Nichts nützt, dagegen daß die geistigen Güter, je höher man sie steigert, sich desto nützlicher beweisen; und da nun die Vorzüglichkeit eines Gegenstandes sich nach dessen Beschaffenheit richtet, so wird jeder Vernünftige, weil ja die geistigen Güter nicht bloß für uns, sondern an sich vorzüglicher sind, als die äußeren, diese ihrer Natur nach nur um der Seele willen wünschenswerth finden. An der Glückseligkeit nimmt daher Jeder nur soviel Theil, als ihm Tugend und Einsicht und ein beiden gemäßes Handeln zukommt, und dies wird auch durch die Gottheit bestätigt, welche gewiß in jeder Beziehung glückselig ist, aber durch keins der äußeren Güter, sondern durch sich selbst und durch die Beschaffenheit ihres Wesens. Glück und Glückseligkeit muß deswegen auch verschieden seyn;

---

[1]) Eth. 10, 9. An.

[2]) Pol. 7, 1. Vergl. Eth. 5, 13. g. E. und magn. mor. 2, 1.

[3]) Vergl. Eth. 10, 9. p. 1179. a.

denn die äußeren Güter sind Geschenke des Ungefährs und des Zufalls; gerecht aber und weise ist Niemand von Ungefähr oder durch Zufall. Somit ist nun die Glückseligkeit nach ihrer inneren Seite, nach der Energie der tugendhaften Gesinnung unter Allem das Vorzüglichste [1]) und ihr kommt kein bloß relativer Werth zu, sondern eine über alles Lob erhabene absolute Würde, und als solche ist sie der letzte, höchste Zweck, der Ur= und Beweggrund aller guten Handlungen; denn um ihretwillen thun wir Alles, was wir thun [2]). Wenn nun aber Glückseligkeit die der Tugend gemäße Thätigkeit der Seele ist, so ist sie natürlich auch die der besten Tugend gemäße Thätigkeit [3]). Die beste Tugend der Seele gehört aber der vorzüglichsten Richtung des Geistes an, der selbstthätigen Vernunft [4]), deren Wirksamkeit nach der ihr eigenthümlichen Tugend die vollendete Glückseligkeit ist. Diese ist die ungestörteste, denn wir sind bei der Betrachtung der Wahrheit weniger den Störungen ausgesetzt, als bei Verfolgung von praktischen Zwecken. Sie gewährt aber auch die größte, reinste und sicherste Lust [5]). Die Selbstgenügsamkeit kommt ihr aber vorzüglich zu; denn wenn auch auf gleiche Weise sowol für den, der in der Anschauung der Wahrheit lebt, als auch für den, welcher praktische Zwecke verfolgt, die Lebensbedürfnisse unentbehrlich sind, so bedarf doch letzterer, sey es nun der Gerechte oder der Tapfere, durchaus anderer Menschen, gegen die er sich in seiner praktischen Thätigkeit bewähren und deren Hülfe er benutzen kann; dagegen es dem Weisen möglich ist, allein in der Erforschung der Wahrheit zuzubringen, und dies um so mehr, je weiser er ist, wenn gleich auch Mitarbeiter

---

[1]) Eth. 1, 5: *πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην.*

[2]) Ib. 1, 12. g. E.

[3]) Ib. 10, 7.

[4]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 232. Anm. und p. 355.

[5]) Vergl. a. a. O. p. 549. Anm. 2.

bisweilen förderlich seyn können. Diese Glückseligkeit des beschaulichen Vernunftlebens wird recht eigentlich allein um ihrer selbst willen geliebt, denn sie bleibt in der reinen Beziehung auf sich selbst, während das Handeln sich mehr oder weniger auf etwas von der Thätigkeit Verschiedenes bezieht. Ferner besteht sie in der stillen Muße, während die Thätigkeiten des praktischen und politischen Lebens uns in das bewegte Leben der Außenwelt hineinziehen und keine Muße gestatten, und doch ist die Muße Zweck des arbeitsvollen Lebens. Der Staatsmann strebt außer seiner Sorge für die Verwaltung auch noch danach, Macht, Ehre oder die Glückseligkeit für sich und Andere zu fördern, und eben dies Streben schließt nicht zugleich den Zweck desselben, die Glückseligkeit, in sich; während in der Thätigkeit des beschaulichen Vernunftlebens zugleich der Zweck enthalten ist. Wenn daher auch die Handlungen in Bezug auf die Leitung des Staats und des Krieges alle übrigen der Tugend gemäßen Thätigkeiten an Größe und Würde übertreffen, so sind sie doch vielfach verwickelt in ein mühsames Leben und mannigfaltigen Störungen unterworfen. Sie werden selbst Mittel zu einem höheren Zweck, dagegen die Wirksamkeit der reinen Vernunftthätigkeit die ununterbrochenste ist, welche um ihrer selbst willen ausgeübt wird und die höchste Lust in sich enthält, wodurch die Thätigkeit selbst gefördert wird. Diese Wirksamkeit ist auch sich selbst genügend und unabhängig von äußeren Zufälligkeiten; sie füllt würdig die Muße aus und ist unerschöpflich, so weit Menschenkräfte es gestatten; daher eine solche Thätigkeit die vollendete Glückseligkeit selbst ist. Das Leben in derselben ist herrlicher, als daß der Mensch als solcher desselben theilhaftig werden könnte; denn nicht insofern er Mensch ist, wird er so leben, sondern insofern ihm etwas Göttliches inwohnt. Dies ist aber das Beste in ihm, und daher muß er nicht bloß Sterbliches als Sterblicher denken, sondern das Sterbliche überwinden und die Seligkeit der Unsterblichkeit zu gewinnen streben.

Die ethischen Tugenden dagegen gehören dem Menschen als solchem an [1]); sie beruhen auf dem geselligen Leben und schließen die leidenden Seelenzustände, die Affecte (πάθη), mit in sich; einige sind auch durch die körperliche Constitution bedingt [2]). Der Mittelpunkt, auf welchen diese Tugenden ihre feste, bestimmte Beziehung gewinnen, ist die praktische Klugheit. Die dem Menschen angehörigen Tugenden enthalten daher in sich entgegengesetzte Bestandtheile (αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί), insofern hier die sinnlichen Zustände, welche aus der gegenseitigen Durchdringung von Leib und Seele hervorgehen, mit zu berücksichtigen sind. Diese Zustände widerstreben der Herrschaft der praktischen Vernunft, durch welche sie erst zu Tugenden erhoben werden, und auf einem diesen Tugenden gemäßen Leben beruht die menschliche Glückseligkeit. Dagegen bleibt die Glückseligkeit des beschaulichen Vernunftlebens innerhalb der reinen Sphäre des sich selbst denkenden Gedankens, welche die reinste, ungestörteste Thätigkeit ist [3]). In größerem Maße bedarf die menschliche Glückseligkeit der äußeren Mittel, vermöge welcher sich die einzelnen Tugenden kund geben können. Denn so wichtig auch für das Sittliche die Gesinnung ist, so bewährt sie sich doch erst in der äußeren Erscheinung durch Handlungen, und je herrlicher diese sind, um so mehr sind dazu Hülfsmittel von außen her erforderlich. Für den aber, welcher in der Erforschung der Wahrheit lebt, sind solche äußere Mittel nicht nöthig, ja dieselben können für die contemplative Richtung störend werden. Daß aber die vollendete Glückseligkeit eine rein

[1]) Eth. 10, 8.

[2]) Diese vom Temperament und von der körperlichen Constitution ausgehenden Tugenden werden φυσικαὶ ἀρεταί genannt. S. Eth. 6, 13. p. 1144. b. und magn. mor. 1, 35. p. 1198. a., ib. 2, 3. p. 1194. b. 38., pol. 7, 7. und probl. 14, 15., wo von dem klimatischen Einfluß auf das Sittliche gehandelt wird.

[3]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 549 sq.

contemplative Thätigkeit ist, folgt aus dem Leben, wie es die Götter führen; denn ihnen, die doch vollkommen selig sind, können wir keine andere Art menschlicher Thätigkeit beilegen, als die Beschaulichkeit des Vernunftlebens; ihnen die ethischen Tugenden, wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung zuschreiben zu wollen, wäre unstatthaft, da diese Tugenden die zu beherrschende Sinnlichkeit voraussetzen. Die göttliche Thätigkeit, welche durch Seligkeit sich auszeichnet, ist daher rein contemplativ, und die Menschen haben einen Genuß dieser Seligkeit, nur insofern sie ein Abbild des göttlichen Vernunftlebens in sich tragen. Doch bedarf der Mensch als solcher immer des äußeren Wohlbefindens [1]), denn das bloß physische Daseyn reicht zum beschaulichen Leben nicht aus, sondern für den Körper wird Gesundheit, Nahrung und die übrige Pflege erfordert. Indeß hat der Glückselige, wenn er nicht ohne äußere Güter seyn kann, nicht viele und große nöthig; denn nicht ein Uebermaß ist erforderlich zu dem Sichselbstgenügenden und auch nicht zur Handlung; es ist möglich, daß auch der, welcher nicht über Land und Meer gebietet, schön und gut handle, da man auch mit Wenigem der Tugend gemäß leben kann. Es liegt indeß die tiefer eindringende Entwickelung über die vollendete Glückseligkeit, die aus dem beschaulichen Vernunftleben hervorgeht [2]), nicht in dem Bereiche der Ethik, welche eben das allen Menschen erreichbare Gut zu behandeln hat [3]). Das contemplative Leben ist aber höher, als das Leben nach menschlicher Weise. Das Sittliche beschränkt sich auf das rein Menschliche, und über menschliche Tugend und menschliche Glückseligkeit ist die Untersuchung zu führen, damit zur Anschauung komme, wie das Gute in

[1]) Eth. 10, 9.

[2]) Eth. 10, 8. p. 1178. a. 23.

[3]) Eth. 1, c. 2. 4. 13. Vergl. Eud. 1, 7., wo näher bestimmt wird, was τὸ πρακτὸν ist.

den verschiedenen Zuständen der Seele und in den mannigfaltigen Kreisen des menschlichen Lebens sich verwirkliche. Die Weisheit [1]), wenn sie auch der Gipfel aller Wissenschaften ist, insofern sie nicht nur das aus den Principien Abgeleitete, sondern auch die Principien selbst erkennt, ist nicht praktisch; deswegen nennt man auch den Anaxagoras, den Thales und ähnliche Männer weise, aber nicht praktisch, wenn man sieht, daß sie das ihnen selbst Zuträgliche verkennen, und es heißt von ihnen, daß sie zwar Ueberschwengliches, Wunderbares, Schwieriges und Göttliches wüßten, aber doch Unnützes, weil sie nicht das menschliche Gut suchten [2]).

C. Ethik und Politik in ihrem Verhältniß zum praktischen Leben.

1. Begriff des Praktischen und die wissenschaftliche Behandlung desselben, und wie die Tugend für den Einzelnen zu gewinnen ist.

Die Ethik sowol als die Politik, von welcher jene nur ein besonderer Theil ist, nimmt dasjenige Gebiet ein, auf welchem das praktische Leben den Vorzug hat; es kommt aber darauf an, was man unter praktisch versteht. Es findet nemlich [3]) selbst unter denen, welche darin übereinstimmen, daß ein Leben mit Tugend das Wünschenswertheste sey, ein Streit darüber statt, ob das politische und praktisch thätige Leben vorzuziehen sey, oder vielmehr das von allem Aeußerlichen abgezogene, gleichsam innerlich beschauliche, welches einige für das allein philosophische halten. Es sind nemlich die politische und philosophische Lebensweise die beiden Hauptrichtungen, nach welchen sich die der Tugend beflissenen Menschen sowol

---

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 361.
[2]) Eth. 6. 7. g. E.
[3]) Pol. 7, 2.

der Vor- als der Jetztzeit von einander unterscheiden. Wichtig ist es nun, auf welcher Seite hier die Wahrheit liegt. In gewisser Beziehung haben beide Recht [1]), in anderer dagegen Unrecht. Diejenigen nemlich, welche das unabhängige Leben eines freien Mannes vorziehen vor dem Leben eines despotisch regierenden Staatsmannes, haben Recht; sie irren aber darin, daß jede Amtsgewalt eine despotische seyn soll; denn zwischen dem Gehorsam freier Leute und der Unterwürfigkeit der Knechte ist ein großer Unterschied. Andererseits ist es aber gleichfalls unrichtig, das geschäftslose Leben dem geschäftigen vorzuziehen; denn die Glückseligkeit ist handelnde Thätigkeit [2]) und die Handlungen gerechter und besonnener Männer haben viele edle Zwecke. Ist nun die Glückseligkeit wohlgelingende Thätigkeit (εὐπραγία) oder die Fertigkeit, Gutes zu wirken [3]), dann ist das thätige Leben sowol für jeden Staat insgesammt als auch für den Einzelnen das vorzüglichste [4]). Allein dies thätige Leben muß sich nicht nothwendig auf Andere erstrecken, wie Einige meinen; auch sind nicht bloß diejenigen Gedanken praktisch, welche der Resultate wegen gedacht werden, die aus dem Handeln hervorgehen, sondern in weit höherem Grade sind es die Betrachtungen und Erwägungen, die in sich ihr Ziel und sich selbst zum Zweck haben. Ein solches Wirken des Menschen auf sich selbst ist praktisch; denn die Thätigkeit im Vollbringen des Guten ist Zweck, also auch That überhaupt, und überdies schreiben wir ganz vorzüglich und recht im eigentlichen Sinne denen das Thun zu, welche durch ihre Gedanken die nach außen gerichteten Handlungen leiten und beherrschen, die somit die geistigen Werkmeister sind. Und fürwahr sind auch diejenigen Staaten nicht unthätig, welche nach außen hin

---

[1]) Pol. 7, 3.

[2]) Vergl. magn. mor. 1, 4.

[3]) Vergl. über das, was εὖ genannt wird, pol. 7, 13. in.

[4]) Vergl. pol. 7, 14.

abgeschlossen leben und in ihrer Wirksamkeit sich auf sich selbst zu beschränken entschlossen sind; denn im Innern des Staats giebt es in der Gemeinschaft eine mannigfaltige Wechselwirkung zwischen den einzelnen Gliedern desselben, und in dieser gemeinsamen Thätigkeit des inneren Staatsorganismus liegt die wahrhafte Befriedigung für die Thätigkeit und das Wohlgelingen derselben, und eben hierin besteht die Glückseligkeit. Dasselbe ist nun aber auch der Fall in Bezug auf jeden einzelnen Menschen, der bei der Mannigfaltigkeit seiner körperlichen und geistigen Kräfte und Anlagen sich mit sich selbst in Einklang setzen muß, um ein vollkommen in sich beschlossenes, in sich thätiges Leben darzustellen. Es braucht also das praktische Leben nicht gerade nach außen gerichtet zu seyn; denn herrlich könnte sonst weder Gott noch das Weltall seyn, welche doch außer ihren eigenthümlichen immanenten Thätigkeiten nichts außer sich zu wirken haben [1]). Die selbstthätige Vernunft stellt sich somit dar als die übergreifende Einheit für das Erkennen sowol, als für das Handeln; das Ziel der praktischen Bestrebungen sind die theoretischen Wissenschaften, welche das Warum, den Grund der Erscheinungen entwickeln [2]), und die Philosophie, welche sich beschäftigt mit der Erforschung der ersten Principien und Ursachen aller Dinge, ist die gebietendste; denn sie bestimmt, weswegen ein Jedes geschehen muß, und eben dies ist als der Zweck in Jedem das Gute, überhaupt das Beste in der ganzen Natur [3]). Da nun die Thätigkeiten der Seele theils vernunftlos, theils vernunftbegabt sind [4]), und die vernünftige Thätigkeit sich wiederum als praktisch und theoretisch darstellt, und da ferner stets das Schlechtere um des Besseren willen da ist und die Handlungen des von

---

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 352 sqq.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 372.

[3]) Vergl. a. a. O. p. 359.

[4]) Pol. 7, 14. Vergl. oben p. 245.

Natur Besseren die wünschenswertheren sind, so muß man danach streben, entweder alle Thätigkeiten der Seele in sich auszubilden, oder doch besonders jene zwei, die praktische und theoretische Vernunft. Doch nicht Alle können eine solche vielseitige Ausbildung gewinnen, und danach bestimmt sich der Unterschied zwischen den Gehorchenden und Regierenden; diese müssen von der praktischen Klugheit geleitet werden, während bei jenen die richtige Vorstellung ausreichend ist [1]). Da nun für das Praktische es besonders darauf ankommt, wie das Gute sich verwirkliche, so sucht die wissenschaftliche Behandlung der Ethik das Feste und Unveränderliche hervorzuheben, wie es sich für die den mannigfaltigen Zufällen unterworfenen Lebensverhältnisse darstellt in den ethischen Tugenden und in der das Handeln regelnden praktischen Klugheit, welche als solche nicht abstrahiren kann von den veränderlichen Erscheinungen der Endlichkeit, sondern auf diese sich ausschließlich bezieht. Hier sind die besonderen Umstände zu berücksichtigen, unter welchen sich der Zweck der Handlung realisirt, und es darf daher nicht durchaus wissenschaftliche Strenge gefordert werden [2]); denn die Allgemeinheit und Genauigkeit der Begriffsbestimmungen ist abhängig von dem jedesmaligen Gegenstand [3]). Nun hat aber das, was sich auf das Handeln bezieht und für dasselbe förderlich ist, nichts ein für allemal Feststehendes, ebenso wenig als es für die einzelnen Krankheiten Universalmittel giebt, sondern je nach der Verschiedenheit der Krankheit ist bald dieses bald jenes heilsam. Da es sich nun so verhält mit den allgemeinen Begriffsbestimmungen, so kann noch viel weniger in Bezug auf das Einzelne Genauigkeit statt finden; denn dies ist weder Gegenstand der Kunst, noch irgend einer Vorschrift, sondern hier gilt es, daß

---

[1]) Pol. 3, 4.

[2]) Vergl. oben p. 17.

[3]) Eth. 2, 2: κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι.

die Handelnden stets den rechten Moment ins Auge fassen. Um für den einzelnen Fall das Angemessene und Schickliche zu ergreifen, und das Unrechte und Tadelnswerthe zu vermeiden, kommt es auf den rechten **Tact** an (*ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις*) [1]), welcher über alles Individuelle und Einzelne entscheidet. Da nun jede Wissenschaft erlernbar [2]), die praktische Klugheit aber nicht Wissenschaft ist [3]), so wird das Wesen derselben, so wie der Kunst und der Tugenden, nicht in der bloßen Erlernbarkeit bestehen. Jede Anlage zu etwas haben wir zunächst von der Natur erhalten; die Anwendung derselben ist unsere That [4]). Ueberhaupt ist jedes Gut ein Geschenk der Gottheit [5]), und die Glückseligkeit als das höchste unter den menschlichen Gütern nimmt den ersten Platz unter den göttlichen Gaben ein. Wenn nun auch dies anerkannt wird, wovon die nähere Entwickelung nicht in das Gebiet der Ethik gehört [6]), so muß die Glückseligkeit, selbst in dem Fall, daß sie nicht ein von Gott Gesendetes ist, sondern durch eigene Tüchtigkeit, durch Erlernung oder Uebung erworben wird, dennoch zu den göttlichsten Dingen gezählt werden. Denn der Kampfpreis und das Ziel der Tugend erscheint als das Beste und als etwas Göttliches und Herrliches. Dann wird sie

---

[1]) Eth. 2, 9. Vergl. oben p. 245. Anm. 4. Aristoteles nennt den richtigen Tact, das Wahre zu wählen und das Falsche zu fliehen, auch *εὐφυΐα* sowol in theoretischer Beziehung Top. 8, 14., als auch in praktischer, und in Rücksicht auf künstlerische Thätigkeit Eth. 3, 7. Vergl. Poet. c. 17 und 22.

[2]) Vergl. oben p. 6.

[3]) Eth. 6, 9.

[4]) Eth. 2, 1.

[5]) Eth. 1, 10. Vergl. Eud. 1, 1. und Plat. Men. p. 97. b. — 100 b., wo die Untersuchung mit dem Resultat schließt: *ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ, οἷς παραγίγνηται.* S. noch Plat. Protag. p. 319. a. sqq.

[6]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 549 sqq.

aber auch erst ein Erwerbbares und zu einem Gemeingut, weil sie Allen, die zur Uebung der Tugend nicht ganz verkrüppelt sind, durch Erkenntniß und sorgfältige Mühe zu Theil werden kann. Ist es nun so besser, als dem Zufall die Glückseligkeit zu verdanken, so verhält es sich auch so, da ja alles Naturgemäße sich wirklich so gestaltet, wie es in seiner Art am vortrefflichsten ist [1]). Auf gleiche Weise strebt ja auch die Kunst, kurz jede wirksame Thätigkeit und besonders die vorzüglichste nach dem Besten. Es wäre auch widersinnig, das edelste Menschengut dem Spiel des Zufalls zu verdanken. Aber auch aus dem Begriff der Glückseligkeit folgt, daß sie erwerbbar ist; denn sie ist ein Qualitatives (*ποιά τις*), nemlich die der Tugend gemäße Thätigkeit der Seele, die durch den Willen, nicht durch den Zufall ihre Bestimmung erhält. Was die zur Glückseligkeit gehörigen äußeren Güter betrifft, so müssen einige nothwendig vorhanden seyn, wie Gesundheit, Lebensbedürfnisse u. dgl. m., andere sind nur mitwirkend und nützlich, gleichsam die Werkzeuge der tugendhaften Thätigkeit; in jedem Fall können diese Güter für sich ohne die tugendhafte Thätigkeit nicht glücklich machen; denn nicht die äußeren Güter sind Ursache der Glückseligkeit, ebenso wenig als man das reine und schöne Citherspiel eher der Lyra als der Kunstfertigkeit zuschreiben kann.[2]). Ferner verwendet auch die Staatskunst, deren Zweck als das höchste Gut bestimmt wurde, die größte Sorgfalt darauf, Bürger von solchen Eigenschaften zu erziehen, daß durch sie das Schöne thätig gefördert werden kann (*πρακτικοὺς τῶν καλῶν*); es muß daher auch das Ziel ihres Strebens, die Glückseligkeit, erreichbar seyn, so daß es von der Thätigkeit der Bürger abhängig ist und durch dieselbe erzeugt werden kann. Endlich nennen wir auch die ver-

[1]) Vergl. Phys. 8, c. 6. p. 259. a. 10., c. 7. p. 260. b. 22. und de juv. et senect. c. 4. in.

[2]) Vergl. Pol. 7, 13.

nunstlosen Geschöpfe nicht glückselig, denn ihnen fehlt die frei handelnde Thätigkeit; nicht einmal einen Knaben nennen wir so, weil er wegen seines Alters noch nicht die Bedingungen zur Glückseligkeit besitzen kann; denn zu derselben ist vollendete Tugend und ein in sich abgeschlossenes Lebensalter erforderlich. Es giebt nun zwei Arten von Tugenden [1]), die eine, welche in der Erkenntniß besteht (διανοητική), die andere, welche die sittliche (ἠθική) genannt wird. Die erstere entsteht und bildet sich meistens durch Unterricht aus, weshalb auch Erfahrung und Zeit dazu nöthig ist; die sittliche Tugend dagegen entspringt aus der Gewöhnung in dem, was sittlich ist, wie dies schon in dem Worte sittlich (ἠθική) angedeutet wird [2]). Es ist daher auch einleuchtend, daß keine von den ethischen Tugenden durch die Natur uns zu Theil wird; denn nichts von dem, was durch die Natur Daseyn gewonnen hat, kann durch Gewöhnung anders werden; das Feuer wird immer seinen Drang nach Oben behalten u. s. f. Die Tugenden entstehen daher in uns weder durch die Natur noch auch wider die Natur, sondern indem wir die Anlagen zu ihnen erhalten haben, werden diese durch Gewöhnung zur Vollendung gebracht. Was wir durch die Natur besitzen, dazu erhalten wir zuerst die Organe, welche wir darauf thätig anwenden; z. B. rücksichtlich der Sinne gewinnen wir diese nicht durch öfteres Sehen oder Hören, sondern weil wir sie haben, benutzen wir sie. Dagegen werden wir der Tugend theilhaftig, nachdem wir uns in denselben vorher thätig gezeigt haben; ebenso ist es auch bei den Künsten. Denn was wir hervorbringen müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es hervorbringen [3]). Je öfter wir nun dasselbe ausüben, desto mehr wird es durch die Gewöhnung zu

---

[1]) Eth. 2, 1.

[2]) Vergl. Eud. 2, 2. und magn. mor. 1, 6.

[3]) Vergl. Met. 9, 8.

unserem Eigenthum und gleichsam zur zweiten Natur [1]). Durch die natürlichen Anlagen werden wir zur Thätigkeit sowol in den Tugenden, als auch in der Kunst angetrieben, und wenn nun jede Wissenschaft dann ihr Werk gut vollendet [2]), sobald sie auf das rechte Maß sieht und hierauf ihre Werke bezieht (daher wir von trefflichen Werken sagen, daß daran nichts zu viel und zu wenig ist), und wenn die guten Künstler in gleichem Sinne arbeiten, die Tugend aber noch genauer und besser ist, als jede Kunst, so wird sie, wie auch die Natur, besonders geeignet seyn das rechte Maß zu treffen. Aber als wesentliches Moment der Tugend, wodurch sie noch fester und bestimmter wird, als die Kunst, muß nothwendig noch der Vorsatz hinzukommen, welcher auf der Gesinnung beruht. Der Künstler hat den Zweck der Kunst erfüllt, sobald er sein Werk äußerlich vollendet dargestellt hat; doch bei den tugendhaften Handlungen kommt es auf die Art und Weise an, wie sie ausgeführt, und vor Allem, aus welcher Gesinnung sie hervorgegangen sind. Auf diese hat das bloße Wissen einen geringen Einfluß, dagegen Uebung und Gewöhnung einen nicht unbedeutenden, oder vielmehr den wichtigsten und einzigen Einfluß; denn durch wiederholte gerechte und mäßige Handlungen gewinnen wir die Tugenden der Gerechtigkeit und Mäßigkeit. Viele meinen dagegen, daß dies nicht nöthig sey, sondern nehmen zur Theorie ihre Zuflucht, und hoffen durch diese gut zu werden. Diese sind Kranken ähnlich, welche dem Arzte eifrig zuhören, aber seine Verordnungen nicht befolgen; so wie nun diese bei einer solchen Cur nicht gesunden, so werden auch jene nicht zur Gesundheit der Seele gelangen, wenn sie sich auch auf das bloße Philosophiren beschränken [3]). Wäre die Theo-

1) Vergl. de mem. c. 2.

2) Eth. 2, 5.

3) Eth. 2, 3.

rie allein hinlänglich, treffliche Menschen zu bilden [1]), so würde sie nach Theognis mit Recht einen reichen Lohn verdienen, und Jeder brauchte diesen nur aufzubringen, um Unterricht in einer solchen Theorie zu erhalten. Doch wie es jetzt nun einmal steht, so sind die Sittenlehren zwar fähig, Jünglinge von edler Gesinnung aufzumuntern und anzuspornen, und einen gut gearteten Charakter, der von der Liebe zum Guten wahrhaft durchdrungen ist, ganz für die Tugend zu gewinnen; allein unvermögend sind sie, den großen Haufen zum sittlich Guten zu bewegen, denn dieser ist von Natur so beschaffen, daß er nicht aus Schamgefühl gehorcht, sondern nur aus Furcht, und ebenso auch, daß er sich des Schlechten nicht deswegen enthält, weil es schändlich ist, sondern weil er Strafe dafür fürchtet. Indem er sich bloß vom Affect, von dem sinnlichen Eindruck leiten läßt, strebt er nur nach den der Sinnlichkeit angehörigen Vergnügungen und nach solchem, was ihm dazu verhilft. Dagegen flieht er alles Entgegengesetzte, das Schmerz bringend ist, und hat weder von dem sittlich Schönen und dem wahrhaft Angenehmen irgend eine Vorstellung. Welche Sittenlehre sollte nun solche Menschen umstimmen können? denn es ist unmöglich oder wenigstens nicht leicht, das, was seit langer Zeit sich im Charakter festgesetzt hat, durch das bloße Wort umzuändern. Gut aber steht es um uns, wenn wir im Besitz alles dessen, wodurch wir treffliche Menschen werden können, zur Tugend gelangen. Es glauben nun Einige, daß man durch die Natur sittlich gut werde, Andere durch Gewöhnung, noch Andere durch Unterricht. Allein was wir von Natur besitzen, das ist offenbar nicht unser Werk, steht nicht in unserer Gewalt, sondern ist durch eine göttliche Ursache den wahrhaft Glücklichen zu Theil geworden. Daß aber Wort und Unterricht bei allen auf gleiche Weise fruchte, das ist sehr zu bezweifeln; es muß viel-

---

[1]) Eth. 10, 10.

mehr die Seele des Zuhörers, wie der Acker, auf dem der Same fortkommen soll, zuvor durch Gewöhnung empfänglich gemacht seyn für das, was für sie auf die rechte Weise Gegenstand der Freude und des Abscheus werden soll [1]. Wer sich der Leidenschaft hingiebt, der wird auf das warnende Wort nicht hören, es nicht einmal verstehen. Ueberhaupt scheint es, daß die Leidenschaft nicht dem bloßen Worte nachgiebt, sondern nur der Gewalt. Es muß daher das Sittliche als das für die Tugend Geeignete gewissermaßen schon vorher als Grundlage vorhanden seyn [2], damit man Verlangen nach dem sittlich Guten, Abscheu gegen das Schlechte hege. Von Jugend auf die rechte Anleitung zur Tugend zu erhalten, das ist schwer, wenn nicht die Staatsgesetze dazu mitwirken. Denn nicht ist es dem großen Haufen und besonders den jungen Leuten angenehm, mäßig und enthaltsam zu leben. Daher müssen die Erziehung und die Beschäftigungen der Jugend durch die Gesetze angeordnet werden; denn was dem Menschen zur Gewohnheit geworden ist, das wird nicht schwer. Dreierlei ist nun das, wodurch die Menschen gut und tugendhaft werden, nemlich durch Natur, Gewöhnung, Vernunft [3]. Zuerst muß man von Natur Mensch geworden seyn und an Leib und Seele eine bestimmte Beschaffenheit haben. Von keinem Nutzen ist es aber, daß uns manches angeboren wird, denn durch die Gewöhnung kann es sich verändern. Der Mensch allein hat Vernunft und mit dieser müssen die Naturtriebe und die Gewohnheit in Einklang gesetzt werden; denn Vieles thun wir gegen unsere Gewöhnungen und unsere Natur, wenn wir überzeugt sind, daß es so besser sey. Es dürfen deshalb als Momente der Tugend der Affect und die Ge-

---

[1]) S. Eth. 2, 2. p. 1104. b. 11. und 10, 1. Vergl. Eud. 2, 5., magn. mor. 1, 8. und Plat. de legg. 2. p. 653. a.

[2]) Vergl. Pol. 8, 1.

[3]) Pol. 7, 13. g. E.

wöhnung nicht unberücksichtigt bleiben. Sokrates ließ dies unbeachtet, indem er die Tugend bloß in das Wissen setzte, und es für schrecklich hielt, daß in dem, welcher die Wissenschaft besitze, noch etwas Anderes herrsche und ihn als seinen Sclaven mit sich fortreiße [1]). Nur Eins allein sey das Gute, die Wissenschaft, und Eins das Böse, die Unwissenheit [2]), und daher handle auch Niemand mit Wissen gegen das Gute und die Pflicht, da das Wissen nur auf das Gute gerichtet sey [3]), und ebenso könne der Schlechte nur wider Willen schlecht seyn [4]). Doch man muß wohl unterscheiden die Art und Weise, wie man etwas weiß [5]). Sowol derjenige, welcher eine Wissenschaft besitzt und gerade in ihr nicht thätig ist, als auch der, welcher sie thätig anwendet, wird wissend genannt. Es macht nun einen Unterschied, ob Jemand, der eine Wissenschaft besitzt, aber mit der Betrachtung ihres Inhalts gerade nicht beschäftigt ist, etwas thut, was dem Inhalt derselben widerspricht, oder ob es Jemand ist, der die Wissenschaft besitzt und dem ihr Inhalt zugleich präsent ist; Ersteres wäre nicht auffallend, wohl aber Letzteres. Ferner muß man beim Handeln das Allgemeine und Besondere unterscheiden; denn die Art, wie das Handeln vor sich geht, gleicht dem Schlußverfahren [6]), indem man von dem Allgemeinen ausgeht, und unter dieses das Besondere, worauf es bei der Handlung ankommt, subsummirt. Nun kann man sich des Allgemeinen recht wohl bewußt seyn, ohne aber das Besondere richtig anzuwenden, und somit gegen die Wissenschaft handeln. Hierzu kommt noch,

[1]) Eth. 7, 3.
[2]) Vergl. Diog. Laert. 2, 31.
[3]) Vergl. magn. mor. 2, 6.
[4]) Ib. 1, 9.
[5]) Eth. 7, 5. Vergl. Eud. 7, 13., magn. mor. l. l. und Phil. des Arist. erst. Bd. p. 246.
[6]) Vergl. oben p. 28. Anm. 2.

daß man das Allgemeine unterscheiden muß, je nachdem es ein bloß Abstractes [1]) und nur dem denkenden Subjecte Angehöriges ist (τὸ καθόλου ἐφ' ἑαυτοῦ), oder ob es das concret Allgemeine ist [2]), welches das Besondere in sich enthält (τὸ καθόλου ἐπὶ τοῦ πράγματος). In Bezug auf das Letztere wird der Irrthum dadurch leicht möglich, daß man das Besondere nicht erkennt; auffallend aber wäre es in Bezug auf das abstract Allgemeine, wo die Anwendung auf das denkende Subject nahe liegt. Die praktische Klugheit wird nun für das Handeln eben dadurch von solcher Bedeutung, daß sie sich nicht nur auf das Allgemeine bezieht, sondern auch auf das Einzelne eingeht und sich damit bekannt macht [3]); denn hierdurch erst wird sie praktisch, da sich ja jede Handlung in der Sphäre des Besonderen bewegt; weshalb auch Einige, die keine wissenschaftliche Erkenntniß besitzen, praktischer sind, als die, welche sie besitzen, zumal wenn sie von der Erfahrung unterstützt werden. Ist beides verbunden, so wird die Handlung mit desto größerer Sicherheit erfolgen.

II. Die praktische Klugheit als concrete Einheit der Verstandestugenden.

Insofern die Klugheit das Allgemeine und Besondere in sich vereinigt, ist sie die concrete Einheit von den Tugenden des Verstandes, welche vereinzelt entweder auf das Besondere oder auf das Allgemeine gerichtet sind. Da für die Handlung Alles ankommt auf den einzelnen Fall, so ist es wichtig den rechten Blick zu haben, um in dem Besonderen immer

---

[1]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 53. Anm. 4 und p. 390. Anm. 5.

[2]) Vergl. a. a. O. p. 242. Anm. 2. und p. 328. Anm. 4.

[3]) Eth. 6, 8.

gerade das Gute zu ergreifen. Diese Tugend des Verstandes, welche mit Sicherheit für das Einzelne das Zweckmäßige trifft, ist die Einsicht (γνώμη)[1]. Diese steht in einem gewissen Verhältniß zur Billigkeit; denn wir nennen den Billigen auch nachsichtig. Die Billigkeit hat der Gerechtigkeit gegenüber[2], die sich streng an das Allgemeine des Gesetzes hält, gleichfalls eine wesentliche Beziehung auf das Besondere, und ist die Verbesserung des Gesetzes für den einzelnen Fall. Die Einsicht ist daher die richtige Beurtheilung des Billigen. Die andere Seite, das Allgemeine, welches ebenfalls ein Moment der Klugheit ist, zeigt sich als besondere Tugend in der Fähigkeit des Verstandes, das Allgemeine überhaupt, und besonders wie es als Zweck durch die ethische Tugend bestimmt ist, aufzufassen und dafür empfänglich zu seyn. Sie ist im Allgemeinen Verständlichkeit (σύνεσις)[3] und bezieht sich auf das, worüber man unschlüssig seyn und sich noch bedenken kann. Eben hierdurch unterscheidet sie sich von der Wissenschaft und von der Vorstellung, hat aber mit der Klugheit denselben Gegenstand gemeinsam; sie beschränkt sich indeß ausschließlich auf die sondernde, unterscheidende Urtheilskraft, um das Allgemeine des Zwecks von dem Zufälligen zu trennen, daher sie vorzüglich in der Fertigkeit des Urtheils (κριτική) besteht, nicht wie die Klugheit, in der Bestimmung von Vorschriften für die Erreichung des Zwecks. Die dritte Tugend des Verstandes, welche als besondere Fertigkeit die Vermittelung zwischen dem Besonderen und Allgemeinen bildet, besteht in der richtigen Angabe der zum Zweck führenden Mittel und wird Wohlberathenheit (εὐβουλία)[4] genannt. Sie gehört dem reflectirenden Denken an (διανοίας ἄρα λείπεται)

---

[1]) Eth. 6, 11. z. E. und magn. mor. 2, 2.
[2]) Vergl. Eth. 5, 14. und magn. mor. 2, 1.
[3]) Eth. 6, 11.
[4]) Eth. 6, 10. und magn. mor. 2, 3.

und ist nicht, wie die Vorstellung und die Wissenschaft, in sich fertig und abgeschlossen, sondern noch im Suchen und Ueberlegen begriffen; daher ist sie auch nicht zu verwechseln mit dem richtigen Tact (εὐστοχία), der unmittelbar ohne Reflexion das Angemessene trifft. In der Berathung giebt sie das Richtige und Angemessene für die Erreichung des Zwecks an, und für den Zweck selbst ist wieder die Klugheit die wahrhafte Auffassung. Es bildet demnach die praktische Klugheit den concreten Mittelpunkt für das gesammte sittliche Handeln und in ihr liegt für den Einzelnen die Möglichkeit, das höchste menschliche Gut zu erringen, indem sie die aus den leidenden Seelenzuständen sich entwickelnden ethischen Tugenden zum freien Selbstbewußtseyn erhebt und dieselben zu einem sicheren Eigenthum des Einzelnen macht.

III. Die Ethik in ihrer inneren Beziehung zur Politik.

Das handelnde Subject gewinnt bei seiner freien Selbstbestimmung an den natürlichen Trieben, von welchen als einem festen Ansich nicht abstrahirt werden kann, einen bestimmten Inhalt, und veredelt dieselben bei der hellen Einsicht in den Zweck des Lebens zu bestimmten Tugenden, und gestaltet sie somit seiner Individualität gemäß zu einem an und für sich seyenden Endzweck, zum sittlich Guten. Doch bleibt in dieser Sphäre der Inhalt noch eingeschlossen in der eigenen Bestimmung des Subjects und ist daher noch mit der Subjectivität des Einzelnen behaftet. Einen festeren, objectiveren Gehalt gewinnt das Subject dadurch, daß es in Beziehung tritt zu den sittlichen Mächten des Staats, wie sie sich darstellen in den Einrichtungen und Institutionen der Familien und Gemeinden und in den Gesetzen des Staats überhaupt. Wenn es nemlich nothwendig ist, daß der Mensch [1]), der

---

[1]) Eth. 10, 10. p. 1180. a. 14.

sittlich gut werden soll, eine gute Erziehung erhalte und zur Tugend gewöhnt werde, und dann in den gehörigen Beschäftigungen fortlebe und weder wider noch mit Willen schlecht handle, so kann dies nur denen zu Theil werden, die sich leiten lassen von der Vernunft und der rechten Anordnung, die mit Kraft und Nachdruck verbunden ist. Es sind nun die Vorschriften, welche von den Vätern den Kindern ertheilt werden, nicht so nachdrücklich und zwingend; überhaupt die Vorschriften nicht, die von einem Einzelnen ausgehen, wenn dieser nicht ein König ist, oder ein königliches Ansehen besitzt. Das Gesetz dagegen hat eine zwingende Kraft, welches nemlich eine aus der praktischen Klugheit und der Vernunft hervorgegangene Bestimmung ist [1]). Außerdem werden wir gegen Menschen leicht aufgebracht, die unseren Neigungen widerstreben, so sehr sie dies auch mit Recht thun mögen; nicht aber ist ein solcher Gegenstand des Hasses das Gesetz, welches das Rechte gebietet. In Lacedämon und einigen anderen Staaten war die Erziehung von der Gesetzgebung angeordnet, während man in den meisten Staaten hierauf keine Sorgfalt verwandte, sondern jeder Einzelne nach seiner Willkür lebte, nach der Weise der Cyclopen Kinder und Weib beherrschend [2]). Am besten ist es in der That, daß hierfür eine gemeinsame und gehörige Sorge statt finde, und daß es möglich sey so etwas auszuführen. Ist aber von Seiten des Staats hierfür nichts geschehen, nun dann scheint es einem Jeden zuzukommen, Kin-

[1]) Vergl. Pol. 3, 16., wo es heißt, daß derjenige, welcher sage, die denkende Vernunft solle regieren, zu verlangen scheine, Gott und die Gesetze sollten regieren; wer aber verlange, der Mensch solle regieren, der setze auch das Thier hinzu; denn die Begierde sey thierisch, und die Leidenschaft verdrehe auch die besten Menschen, wenn sie herrschte; deshalb müsse das Gesetz, das ohne Leidenschaft sey, der denkenden Vernunft gleich geachtet werden. S. noch Eth. 5, 10. p. 1134. a. 35.

[2]) Vergl. Hom. Od. 9, 114 sq.

dern und Freunden zur Erwerbung der Tugend behülflich zu seyn, oder wenigstens den Vorsatz dazu zu haben. Damit dies aber auf die rechte Weise und mit Kraft und Nachdruck geschehe, so möchte wol hierzu derjenige am meisten geeignet seyn, der gesetzgeberische Einsicht besitzt. Denn die allgemeine Sorge für die Erziehung fordert offenbar Gesetze, und sie ist trefflich, wenn die Gesetze gut sind, und dann kommt es nicht darauf an, ob diese geschrieben oder ungeschrieben, ob sie für Einen oder für Mehrere bestimmt sind; so wie beides auch bei der Musik, bei der Gymnastik und bei den übrigen Uebungsgegenständen von keiner Bedeutung ist. Wie nemlich in den Staaten die Gesetze und Sitten sich wirksam zeigen, ebenso in den Familien die Ermahnungen und Gewohnheiten des Vaters, und hier sind sie noch wirksamer wegen der verwandtschaftlichen Beziehungen und der erwiesenen Wohlthaten; denn schon im Voraus lieben die Kinder von Natur den Vater und gehorchen ihm bereitwillig. Uebrigens ist ein Unterschied zwischen der öffentlichen und der Privat-Erziehung; jene ist allgemein, diese erstreckt sich auf Einzelne; und derselbe Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Besonderen giebt sich auch in anderen Künsten zu erkennen, je nachdem allgemeine oder individuelle Bestimmungen gegeben werden. Gründlicher aber scheint man das Einzelne behandeln zu können, wenn man darauf eine eigene Sorgfalt richtet; denn dann gewinnt der Einzelne das ihm Zweckdienliche. Jedoch wird der Arzt, der Lehrer der körperlichen Uebungen und jeder Andere für das auf den Einzelnen Bezügliche am besten Sorge tragen, wenn er die Kenntniß des Allgemeinen besitzt, welche Kenntniß Wissenschaft genannt wird und auch wirklich ist. Freilich kann man auch durch Erfahrung dahin gelangen, daß man das Einzelne gut behandelt, so wie einer in Folge einer längeren Erfahrung sich selbst heilen kann, ohne daß er Anderen Hülfe zu gewähren im Stande ist. Nichtsdestoweniger wird aber immer der, welcher Künstler werden und eine theoretische

Einsicht gewinnen will, sich an das Allgemeine wenden und mit diesem sich soviel als möglich bekannt machen müssen. Wenn nun durch Gesetze die Menschen besser werden, so muß der, welcher durch seine Fürsorge Andere, seyen es nun viele oder wenige, besser machen will, gesetzgeberische Einsicht besitzen, um so mehr, als es nicht Jedwedes Sache ist, Jedem, der ihm vorgestellt wird, die gehörige Erziehung zu geben. Einzig und allein ein Mann von gründlicher Wissenschaft ist hierzu fähig, wie sich dies auch bei allen Künsten zeigt, zu denen außer der Sorgfalt für das Einzelne Einsicht in das Allgemeine erforderlich ist. Gewonnen kann die gesetzgeberische Einsicht nur dadurch werden, wenn zu der Theorie die praktische Ausübung hinzutritt. Freilich bieten sich die Sophisten zu Lehrern der Staatswissenschaft an, ohne sich mit Staatsgeschäften abzugeben, da doch sonst nur die als Lehrer einer Kunst auftreten, welche dieselbe auch ausüben. Indeß kennen die Sophisten weder das Wesen der Staatskunst, noch mit welchen Gegenständen sie sich beschäftigt; denn sonst würden sie dieselbe nicht mit der Redekunst für einerlei halten, und glauben, daß man durch eine Sammlung guter Gesetze leicht in den Stand gesetzt werde, selbst gute Gesetze zu geben. Die Auswahl setzt ja schon Einsicht voraus, und in jeder Kunst hängt die richtige Beurtheilung der Werke von der eigenen Geschicklichkeit ab, und von der Kenntniß, durch welche Mittel und wie sie hervorgebracht werden, und wie ein Theil zu dem anderen zusammenstimmt. Die Gesetze sind nun aber gleichsam das Kunstwerk des Staatsmannes, und dieser kann sich daher ebenfalls nicht bloß durch Bücher und durch Sammlungen von Gesetzen zum Gesetzgeber bilden. Solche Sammlungen können nur für den von Nutzen seyn, der sie zu betrachten versteht, und beurtheilen kann, was darin zweckmäßig und für die jedesmaligen Umstände passend ist. Da nun die Gesetze des Staats, nicht bloß wegen der öffentlichen Erziehung, sondern auch wegen der Anordnungen für den zum Manne

Herangereiften [1]), von einem so wesentlichen Einfluß auf die Sittlichkeit sind, so tritt die Ethik in eine innere Beziehung zur Politik und wird zu einem besonderen Theil derselben (πολιτική τις) [2]), indem sie die Grundelemente (στοιχεῖα) [3]) zu derselben enthält. Es haben nemlich Ethik und Politik dasselbe Ziel, die menschliche Glückseligkeit [4]), nur mit dem Unterschied, daß, wenn es schon herrlich ist, dem Einzelnen zu dem Besitz des höchsten menschlichen Gutes zu verhelfen, es noch schöner und göttlicher ist, ganze Völker und Staaten zu demselben hinzuleiten [5]). Die praktische Klugheit und die Politik ist eine und dieselbe Fertigkeit [6]), nur in ihren concreten Beziehungen (τὸ εἶναι) [7]) sind sie von einander unterschieden, je nachdem das Glück eines Einzelnen oder einer größeren Gemeinschaft gefördert werden soll. In letzterer Beziehung stellt sich die praktische Klugheit in der Sorge für die Familie als **Oekonomik**, in der Sorge für den Staat einerseits als **legislative Gewalt** (νομοθετική) dar, welche die allgemeinen Verhältnisse regelt und ordnet (ἀρχιτεκτονική), andererseits als **Regierungsgewalt** (πολιτική) in der Staatsverwaltung, wo es auf das Handeln [8]), auf die besonderen Umstände, ankommt, unter denen die Gesetze ihre specielle Anwendung finden. Die Regierungsgewalt verwirklicht sich theils in dem über die öffentlichen Angelegenheiten berathenden Theil des Staats (βουλευτική), welcher

---

[1]) Eth. 10, 10. p. 1180. a.

[2]) Eth. 1, 1. und magn. mor. 1, 1.

[3]) Pol. 4, 11.

[4]) Eth. l. l.

[5]) Vergl. Pol. 3, 12.

[6]) Eth. 6, 8.

[7]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 628. Anm. 5.

[8]) Eth. l. l.: αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτική· τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνους λέγουσιν· μόνοι γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχναι.

die Anwendung der Gesetze auf öffentliche Verhältnisse enthält, theils in der richterlichen Gewalt (*δικαστική*) mit der Anwendung der Gesetze auf Privatangelegenheiten. Vorzugsweise scheint nun die praktische Klugheit sich auf den Einzelnen zu beziehen, der sein eigenes Glück zu begründen bemüht ist. Sie ist eine gewisse Art der Erkenntniß [1]), nemlich das zu wissen, was für Jeden förderlich ist. Allein gerade hierüber ist die Entscheidung schwer. Einerseits scheint der klug zu seyn, der das weiß, was ihn betrifft, und sich hierauf beschränkt, während die Staatsmänner sich in ein vielfach zerstreuendes, sorgenvolles Leben verwickeln lassen. Andererseits kann aber Niemand ohne Rücksicht auf die Familie und auf den Staat sein Bestes wahrnehmen. Denn der Mensch wird von Natur ebenso sehr zur Familien= (*οἰκονομικόν*) als zur Staatsgemeinschaft (*πολιτικὸν ζῷον*) hingetrieben [2]). Zunächst ist es nothwendig, daß diejenigen gepaart sind, welche ohne einander nicht seyn können, wie Mann und Weib, deren Vereinigung die erste und unmittelbarste ist, zu welcher die Natur, indem sie die Erhaltung der Gattung fordert, mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit hintreibt. Ferner ist es auch der Natur gemäß, daß sich Herrschendes und Beherrschtes zu einander gesellt der Erhaltung wegen; denn dasjenige, was vermöge verständiger Ueberlegung Fürsorge zu tragen vermag, ist das natürlich Herrschende und das natürlich Gebietende; dasjenige aber, was durch seine Körperkraft Befehle auszuführen vermag, das Beherrschte und von Natur Sclavische. Es haben deshalb Herr und Sclave dasselbe Interesse. Von Natur jedoch geschieden ist das Weib und der Sclave, da ihnen durch die Natur eine verschiedene Bestimmung angewiesen ist. Nichts bildet nun die Natur in der Art, wie die Eisenarbeiter das zu mehrfachem Gebrauch dienende delphische

[1]) Eth. 6, 9.

[2]) Pol. 1, 2. und 3, 6. Eud. 7, 10. Eth. 8, 14.

Messer [1]), auf eine knickrige Weise, sondern Eins für Eins, weil so jedes Organ seine höchste Vollendung erhalten kann, wenn es nicht zu vielen Functionen, sondern nur zu einer dient. Bei den Barbaren hat freilich Weib und Sclave denselben Rang, doch hier fehlt das, was von Natur zum Herrschen berufen ist, weil es nur Sclaven und einen Despoten giebt und deshalb hier nur eine Vereinigung von Sclav und Sclavin statt findet. Daher sagen auch die Dichter [2]): „Ueber die Barbaren herrschen die Hellenen nach Gebühr!" der Ansicht gemäß, daß Barbar und Sclave von Natur dasselbe sey. Aus diesen zwei Vereinigungen nun, nemlich aus Mann und Frau, und aus Herr und Sclave besteht die erste Familie (*οἰκία*), und mit Recht sang Hesiod [3]):

Allererst nun ein Haus und ein Weib und den pflügenden Stier dann.

Denn der Stier vertritt bei den Armen die Stelle des Sclaven. Diejenige naturgemäße Verbindung also, welche für das ganze Leben besteht, ist die Familie, deren Glieder Charondas Tischgenossen, der Kreter Epimenides aber Heerdgenossen nennt. Der nächste Verein mehrerer Familien, welcher über das tägliche Bedürfniß hinausgeht, ist die Dorfgemeinde (*κώμη*). Sie erscheint am naturgemäßesten als Kolonie der Familie, und es entwickelte sich die Königsgewalt, insofern jede Familie regiert wird vom Aeltesten als König, mithin auch die Kolonien, wegen der Verwandtschaft. Der aus mehreren Dorfgemeinden gebildete letzte Verein ist der Staat, der nemlich das Ziel, unabhängig nach außen hin sich selbst zu genügen, in jeder Hinsicht, so zu sagen erreicht hat. Insofern er nemlich wird, ist sein Zweck zunächst die Erhaltung des Lebens, insofern er aber zur Wirklichkeit gelangt ist, hat er die Glückseligkeit zu seinem Ziel. Somit entwickelt sich der Staat ganz naturgemäß, wie die

---

[1]) Vergl. Victor. und Schneid. ad Pol. 1, 2.

[2]) Vergl. Eurip. Iph. Aul. 1401.

[3]) Vergl. Hes. ἔργ. 403.

ersten Vereine, deren Endzweck er ist. Die Natur aber ist Endzweck; denn wie jedes Ding nach Vollendung seines Entstehungsprocesses beschaffen ist, das sagen wir sey seine Natur. Außerdem ist das Weswegen und der Endzweck das Beste, somit auch die Selbstgenugsamkeit der beste Endzweck. Es liegt aber auch offenbar in der Natur und Bestimmung des Menschen, sich dem bürgerlichen Verein anzuschließen, so daß der von Natur und nicht durch ein Geschick von der Staatsgemeinschaft ausgeschlossene Mensch entweder verworfen oder besser als ein Mensch ist. Der Mensch ist aber durch sein ihm eigenthümliches Wesen weit mehr ein politisches Geschöpf, als die Biene und jede in Heerden zusammenlebende Thiergattung. Es schafft nemlich die Natur Nichts ohne Absicht. Nun hat aber der Mensch von allen Thieren allein die Sprache, und wenn auch bei diesen sich ihre Natur dahin erhebt, das Schmerzhafte und Angenehme zu empfinden und durch die Stimme, als das Zeichen des Schmerzhaften und Angenehmen, dasselbe anzudeuten, so ist doch die Sprache dazu da, das Schädliche und Nützliche zu erkennen zu geben und somit auch das Gerechte und das Ungerechte. Und eben dies ist das den Menschen vor allen übrigen Geschöpfen Auszeichnende, daß er eine Empfindung hat für Gutes und Schlechtes, Gerechtes und Ungerechtes, und was dem ähnlich ist. Die Gemeinschaft dieser aber begründet die Familie und den Staat. Dieser ist auch offenbar als die vollendete Formbestimmung, als die organisch gegliederte Totalität, von Natur früher [1]) als die Familie und jeder Einzelne von uns; er verhält sich als die substanzielle Macht, die nicht von der Willkühr der Familie oder des Einzelnen abhängig ist; und wie nach Auflösung des belebten Organismus es weder Fuß noch Hand giebt, außer dem Namen nach, ebenso ist auch mit der Vernichtung des Staats die des Einzelnen gesetzt. Daher ist auch von Natur

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 333 sqq.

in allen Menschen der Trieb nach dieser Art von Vereinigung vorhanden. Da nun das höchste Gut etwas vollkommenes ist, und schlechthin vollkommen dasjenige genannt wird [1]), was allein seinetwegen begehrt wird, die menschliche Glückseligkeit aber ein solches Gut ist, nach welcher nur um ihrer selbst willen gestrebt wird, so darf dieselbe als solche nicht mangelhaft seyn, sondern ihr muß Selbstgenugsamkeit zukommen. Diese kann aber nicht in einem einsamen Leben gefunden werden, sondern im Staat, welcher die vollendete Einheit der verschiedenen Kreise des Zusammenlebens ist. Wenn Jeder für sich nicht selbstgenügend ist [2]), so wird er sich ähnlich verhalten, wie die Theile zum Ganzen; wer aber nicht Glied eines Vereins seyn kann, oder sich selbst genügend nichts bedarf, ist kein Glied des Staats und mithin entweder ein Thier oder ein Gott. Durch den Staat erst wird die Selbstgenugsamkeit nicht bloß für die Erhaltung des Lebens, sondern auch für das glückliche Leben möglich gemacht, und da die Glückseligkeit nur Folge einer in vollendeter Tugend bestehenden Thätigkeit der Seele ist, so kommt die Tugend selbst erst im Staat zur wahrhaften Wirklichkeit, und das Ziel der Staatskunst ist das Schönste, insofern sie alle Sorgfalt darauf verwendet, solche Bürger zu erziehen, welche sittlich gut sind und thätig alles Schöne und Edle fördern [3]). Es bildet daher die Politik eine nothwendige Ergänzung der Ethik und diese kann erst durch die Betrachtung des Staats ihren vollkommenen Abschluß gewinnen.

---

[1]) Vergl. Eth. 1, 5.

[2]) Pol. 1, 2. g. E.

[3]) Vergl. Eth. 1, 10. und 1, 13. init.

Zweite Abtheilung.

1. Innerer Zusammenhang der Nikomachischen Ethik, mit besonderer Berücksichtigung der Tugendlehre *).

In allen Künsten und Wissenschaften sind es besonders zwei Gegenstände, deren man mächtig seyn muß [1]), nemlich des

[1]) Pol. 7, 13.

*) Unter den drei in die Sammlung Aristotelischer Schriftwerke aufgenommenen Ethiken ist die Nikomachische diejenige, welche sowol nach Inhalt als nach Form, namentlich nach der Methode des Philosophirens, ganz das Gepräge des Aristotelischen Geistes an sich trägt, und deshalb für die Behandlung der Aristotelischen Sittenlehre die Grundlage bilden muß. Wahrscheinlich hat Arist. selbst die einzelnen Abhandlungen, aus welchen jenes Werk besteht, zu einem Ganzen verbunden und herausgegeben; auf letzteres scheint wenigstens eine Stelle gedeutet werden zu können aus Poet. c. 15. g. E. wo es in Bezug auf die ἤθη heißt: εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς ἐκδιδομένοις λόγοις ἱκανῶς. Für die Aechtheit der Nikomachischen Ethik hat Pansch: de ethicis nicomacheis genuino Aristotelis libro dissert. litterar. Bonnae 1833. die Zeugnisse sorgfältig zusammengestellt und geprüft. Ob aber die Bezeichnung Νικομάχεια sich bezieht auf die Herausgabe der Ethik durch den Nikomachus, des Aristoteles Sohn, wie Pansch meint, oder ob nach Kapp (Rhein. Mus. III. 1. p. 143.) Nikomachus eine neue Ausgabe von der echten Ethik seines Vaters besorgte, oder ob vielmehr Arist. sein Werk seinem Sohne widmete, hierüber, wie auch namentlich über die Art und Weise der Verknüpfung der einzelnen Abhandlungen zu einem Ganzen, muß die Entscheidung einem anderen Or vorbehalten bleiben.

Die Eudemische Ethik, wahrscheinlich nach Vorträgen des Aristoteles verfaßt vom Eudemus, der am meisten in die Speculationen seines Lehrers eingegangen und ihnen am treusten geblieben ist, giebt an mehreren Stellen weitere Ausführungen von dem, was in der Nikom. Ethik nur im Allgemeinen angedeutet ist. Hierin ist eine den nächsten Schülern des Arist. eigenthümliche Neigung zu erkennen, über solche Gegenstände, die ihr Lehrer behandelt hatte, Schriften zu verfassen und vorzüglich schwierige Stellen umschrei-

Endzwecks und der zu dem Endzweck führenden Mittel. Für die wissenschaftliche Behandlung des Sittlichen ist es daher

---

bend zu erläutern. Es kann daher die Eudem. Ethik zur Ergänzung für die Nikom. Ethik benutzt werden. In derselben wird gleich von vorn herein, mit Berücksichtigung der Delphischen Inschrift, welche das Schönste, Beste und Angenehmste von einander trennt, für die Glückseligkeit festgesetzt, daß sie als das Beste und Schönste auch zugleich das Angenehmste sey, und um das Wesen derselben näher zu bestimmen, wird kurz die Verschiedenheit der Methode angedeutet, je nachdem man einen theoretischen oder praktischen Zweck verfolgt, und darauf im Verlauf des ersten Buchs näher entwickelt, worin die Glückseligkeit bestehe und wie man zu derselben, als dem höchsten durch die Thätigkeit des Menschen erreichbaren Gut, gelangen könne. Im zweiten Buch wird zur näheren Bestimmung der Tugend ausgegangen von dem Unterschiede zwischen den äußeren und inneren Gütern, und für die letzteren wird unterschieden die Fertigkeit oder die habituell gewordene Eigenschaft von der bloßen Anlage, und ferner die Fertigkeit von der ihr gemäßen Thätigkeit, welche wiederum verschieden ist, je nachdem sie ihren Zweck in sich selbst oder als ein besonderes Werk außer sich hat; die Tugend ist nun die beste Fertigkeit, und diejenige Thätigkeit, welche von der Tugend oder der Seele ausgeht, ist das Vorzüglichste; da nun auch die Glückseligkeit das Vortrefflichste ist, so besteht sie in der Thätigkeit einer guten Seele, und da ferner die Glückseligkeit zugleich etwas Vollendetes und in sich Abgeschlossenes ist, so fordert sie auch die Thätigkeit eines in sich abgeschlossenen Lebens, welche der vollendeten Tugend gemäß ist. Zur näheren Unterscheidung der Tugenden wird dann aufmerksam gemacht auf die beiden Hauptthätigkeiten der Seele, nemlich auf die vernunftlose und auf die vernünftige, woraus sich die ethischen und logischen Tugenden ergeben. Da jene sich auf die Triebe der vernunftlosen Seelenthätigkeit beziehen, so haben sie ihr Wesen in dem gehörigen Maaß, welches die Mitte hält zwischen den Extremen. Von diesen Tugenden wird zunächst eine allgemeine Uebersicht gegeben, ohne daß sie nach den einzelnen Trieben geordnet sind, und es finden sich darunter auch αἰδώς, und νέμεσις, welche eigentlich μεσότητες παθητικαί sind, und die φρόνησις schließt die Reihe dieser Tugenden. Um nun aber zwischen den Extremen die rechte Mitte zu treffen, ist es wichtig zu unterscheiden, was durch die Natur als

gleichfalls wichtig, das höchste Ziel alles Handelns zu bestimmen, denn dies ist das Princip, wodurch alles Uebrige erst

---

nothwendig und unveränderlich gesetzt und was von der freien Wahl des Menschen abhängig ist, und da Freiheit sich als das Prinzip der Handlung darstellt, so wird das Freiwillige und Vorsätzliche näher bestimmt (2, 6—10) und hieraus ergiebt sich, daß Tugend und Laster etwas Freiwilliges bleibt, da keine äußere Nothwendigkeit dazu zwingend ist. Im dritten Buch werden darauf die einzelnen Tugenden näher behandelt und zwar in Bezug auf die selbstsüchtigen Triebe zuerst die Tapferkeit und Mäßigkeit, dann in Rücksicht auf die geselligen Triebe die Sanftmuth; dann folgen die Tugenden, welche theils zum Trieb nach Besitz, theils zum Ehrtrieb gehörig sind, nemlich die Freigebigkeit, Großherzigkeit und Prachtliebe; hieran schließen sich die Mäßigungen gewisser leidender Zustände, nemlich Scham und Unwille, und zuletzt werden die geselligen Tugenden Freundschaftlichkeit, Ehrsamkeit (σεμνότης), Offenheit, Scherzhaftigkeit behandelt. Das 4te, 5te, 6te Buch stimmt überein mit dem 5ten, 6ten, 7ten der Nikom. Ethik, und das siebente Buch handelt von der Freundschaft bis zum 14ten Cap., worauf dann das Eigenthümliche von Glück und Unglück besprochen wird, wie es unabhängig von der selbstbewußten Handlung von außen an den Menschen herankömmt und über jede vernünftige Ueberlegung hinausliegt und ein ἄλογον ist. Endlich wird im 15ten Cap. das Ganze beschlossen mit einer Betrachtung über die καλοκἀγαθία, welche als schöne Harmonie des inneren und äußeren Menschen der Inbegriff aller Tugenden ist.

Die sogenannte große Ethik ist, wie auch ihr Name ἠθικῶν μεγάλων oder nach vier von Bekker verglichenen Handschr. νικομαχείων μεγάλων andeutet, ein gedrängter Auszug der Nikomachischen Ethik. Auch sie kann an einzelnen Stellen zur Ergänzung derselben dienen. In dieser Ethik wird gleich von vorne herein auf den Zusammenhang der Sittenlehre mit der Politik aufmerksam gemacht; denn bei Betrachtung über das Wesen der Tugend kommt es besonders darauf an, wie sie sich verwirklicht, und dies geschieht im Staat; daher derjenige, welcher in Sachen des Staats thätig seyn will, ein rechtschaffener tugendhafter Mann seyn muß. Es wird darauf in den nächsten Capiteln die Eintheilung der Güter angegeben, um die Glückseligkeit als den letzten Zweck für die gesammte Thätigkeit des

seine Vermittelung gewinnt, während das Princip selbst seine unmittelbare Gewißheit in sich enthält, und es genügt, von

---

Menschen hervorzuheben; und um den Begriff der Tugend zu bestimmen, wird der Unterschied bezeichnet zwischen der Fertigkeit und der thätigen Anwendung derselben, und dargethan, wie die Seele das wahrhafte Lebensprincip ist, auf welcher die Tugend beruhe, insofern sie durch ihre eigene Thätigkeit den Zweck in sich realisire, und somit in ihrer Thätigkeit der Zweck enthalten und die der Tugend gemäße Thätigkeit die Glückseligkeit ist. Aus dem Unterschied zwischen der vernunftlosen und vernünftigen Thätigkeit der Seele ergiebt sich ferner das Wesen der ethischen und logischen Tugenden (1, 5.) und es wird hingewiesen auf die Triebe (1, 6—9.), wie sie der Extreme fähig sind und wie auf der rechten Mitte innerhalb derselben die ethische Tugend beruhe. Da nun die Vernunft das Princip der Handlung ist und durch dieselbe der Mensch der eigene Schöpfer seiner Handlungen wird, so ist das Freiwillige und Vorsätzliche wichtig für den Tugendbegriff und erhält v. c. 11—19 seine nähere Entwickelung, worauf v. c. 20. die einzelnen Tugenden behandelt werden in derselben Aufeinanderfolge, wie in der Eudemischen Ethik. Da es ferner bei den ethischen Tugenden besonders auf vernünftige Ueberlegung ankömmt, so wird c. 35. näher auseinandergesetzt, was unter derselben zu verstehen ist (vergl. 2, 10.), und der Unterschied zwischen Wissenschaft und praktischer Klugheit angegeben; letztere ist, insofern sie die rechte Mitte zwischen den Extremen der Triebe bestimmt, das schaffende Princip, gleichsam die Werkstätte der Tugenden, und tritt als Moment ein in die höhere Vernunftthätigkeit und wird Dienerin der Weisheit. Im zweiten Buch wird vom ersten Capitel an, welches sich anschließt an die Abhandlung über Gerechtigkeit im 34sten Cap. des ersten Buchs, kurz das Wesen der Billigkeit angegeben; sie steht in einem näheren Verhältniß zu der hellen Einsicht des edel denkenden Mannes, denn auch dieser faßt die individuellen Umstände des besonderen Falles ins Auge. Dann wird im 3ten Cap. die logische Tugend der Wohlberathenheit näher besprochen, worauf dann vom 4ten Cap. an ein neuer Abschnitt folgt über die Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit. Es verhält sich nemlich die Enthaltsamkeit nicht auf gleiche Weise, wie die übrigen Tugenden; denn während bei diesen sowol die Vernunft als auch die Triebe auf dasselbe Ziel gerichtet und einander nicht

demselben nachzuweisen, daß es ist [1]). Als der letzte und höchste Zweck alles Handelns ergiebt sich nun die Glückseligkeit; ihr Wesen wird daher im ersten Buch der Ethik näher entwickelt, indem zunächst die Ansichten Anderer widerlegt werden, welche den Begriff der Glückseligkeit einseitig bestimmten. Sie ist nemlich nicht Sinnenlust, nicht Reichthum, nicht Ehre, nicht Tugend, auch nicht die bloß abstracte Idee des Guten, sondern sie ist eine concrete Einheit, welche alles dies zugleich umfaßt. Als das höchste Gut muß sie um ihrer selbst willen gesucht werden und vollkommen und selbstgenugsam seyn, und als das höchste menschliche Gut muß ihr Wesen aus der dem Menschen eigenthümlichen Bestimmung hervorgehen. Diese offenbart sich in der vernünftigen Thätigkeit der Seele, und die Glückseligkeit ist daher die der Tugend gemäße Thätigkeit der Seele während eines in sich abgeschlossenen Zeitraums des Lebens [2]). Mit dieser Definition werden die Ansichten früherer Philosophen verglichen, und es wird zugleich nachgewiesen, wie ihre Bestimmungen als Momente in der aufgestellten Definition enthalten sind. Das Ganze gliedert sich nun der ge-

---

widerstrebend sind, findet bei der Enthaltsamkeit ein Widerstreben zwischen der Vernunft und den Trieben statt. Thierische Rohheit sowol als der Gegensatz derselben, die heroische, übermenschliche, göttliche Tugend, kann nicht Gegenstand der ethischen Betrachtung werden, weil erstere unter der Würde der menschlichen Natur bleibt, die letztere über die Sphäre der menschlichen Natur hinausgeht. Darauf wird ferner im 7ten Cap. von der Lust gehandelt, in welchem Verhältniß sie zur Tugend und Glückseligkeit steht, und da letztere nicht ohne die äußeren Güter ist, so wird nachgewiesen, worin das Wesen des Glücks besteht. Darauf wird im 9ten Cap. von der Totalität aller Tugenden, der καλοκἀγαθία gehandelt, und nachdem noch einmal (c. 10.) hervorgehoben ist, worin die vernünftige Ueberlegung (ὁ ὀρθὸς λόγος) sich wirksam zeigt, wird vom 11ten Cap. an das Ganze mit einer Abhandlung über die Freundschaft beschlossen.

[1]) Eth. 1, 7.

[2]) Eth. 1, 6. g. E.

gebenen Definition gemäß, in seine besonderen Theile; denn durch die Feststellung des Begriffs der Glückseligkeit sind erst die allgemeinen Umrisse gewonnen, welche durch die weitere Ausführung eine bestimmtere Gestalt und Form erhalten müssen [1]). Zwei Hauptbestandtheile geben sich in der Definition zu erkennen, die innere und äußere Seite der Glückseligkeit, nemlich die Tugend und die äußeren Güter als Tugendmittel. Da die Tugend die wesentliche Grundlage, so wird ihr Begriff im letzten Capitel, das vorbereitend ist für den Inhalt des zweiten Buchs, zunächst im Allgemeinen festgestellt, indem Rücksicht genommen wird auf die beiden Hauptrichtungen der menschlichen Seele, auf das Vernunftlose und Vernunftbegabte. In dem ersteren wird mit Uebergehung der vegetirenden Thätigkeit besonders die empfindende hervorgehoben, welche zwar nicht selbst mit Vernunft begabt, doch auf gewisse Weise derselben theilhaftig ist, und als sinnliche Begierde entweder der Vernunft folgt oder gegen sie ankämpft. Nach diesem Unterschiede des Vernünftigen und des der Vernunft Gehorchenden in der Seele sind auch die Tugenden zwiefach: Verstandes-Tugenden (*διανοητικαί*) und sittliche (*ἠθικαί*) Tugenden. Im zweiten Buch wird nun zunächst der Ursprung der Tugenden nachgewiesen, der verschieden ist nach dem eben aufgestellten Hauptunterschied derselben. Die Verstandes-Tugenden sind ein Gegenstand des Lehrens und Lernens; während die sittlichen Tugenden durch Angewöhnung erlangt werden. Da es bei diesen auf die Ausübung in dem besonderen Fall ankömmt, so ist es nicht möglich, für sie ganz genaue und feststehende Regeln zu geben, sondern man kann nur durch allgemeine Verhaltungsmaßregeln zu Hülfe kommen. Wie von Natur jedes Ding durch das Zuviel und das Zuwenig zu Grunde geht und durch das rechte Maaß zunimmt

[1]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 410. Anm. 3 und p. 459. Anm. 1.

und erhalten wird; ebenso wird jede Tugend durch Uebermaß oder Mangel verdorben, und durch die rechte Mitte erhalten. Ein Zeichen von dieser erlangten Fertigkeit, das rechte Maaß zu halten, ist die auf die Ausübung folgende Lust oder Unlust; denn nur der ist mäßig, welcher sich der sinnlichen Lust enthält, und sich zugleich eben hierüber freut, und unmäßig der, welcher hierüber Schmerz empfindet. Ueberhaupt kommt es bei der sittlichen Tugend auf die Gegenstände des Schmerzes und Vergnügens an, und die Erziehung ist daher so wichtig, um die Jugend anzuleiten, auf die rechte Weise sich zu freuen und zu betrüben. Durch die wiederholte Ausübung des Guten wird man selbst gut und die Tugend ist somit ihrem Gattungsbegriff nach eine Fertigkeit, keine Leidenschaft, auch kein bloßes Vermögen, und zwar eine Fertigkeit, die vorsätzlich ist und das rechte Maaß in den individuellen Neigungen und Trieben beachtet, wie es die Vernunft und der einsichtsvolle Mann bestimmt. Es gehört also zur Tugend das Vorsätzliche und die Beobachtung der rechten Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig. Diese Mitte gestaltet sich verschieden nach den besonderen Trieben, bei welchen das handelnde Subject entweder sich nur im Auge behält oder auch auf Andere Rücksicht nimmt. Den Extremen ist die Mitte entgegengesetzt, sie widersprechen einander und das rechte Maaß hängt ganz ab von den besonderen Neigungen des Individuums. Hiermit ist der allgemeine Theil der Ethik geschlossen, der alles das vorbereitet hat, was in dem besonderen Theil vom dritten Buch an näher ausgeführt wird. Da in der Definition der Glückseligkeit die Tugenden und die Tugendmittel sich als die beiden Haupttheile ergaben, so ist zunächst von Wichtigkeit die speciellere Entwickelung der einzelnen Tugenden; doch da die Tugend ausgeht von dem freien, selbstbewußten Handeln, so muß zuvor noch bestimmter der Begriff der Zurechnung behandelt werden, welches in den ersten sieben Capiteln des dritten Buchs geschieht, worauf in dem

übrigen Theil desselben Buchs und im vierten und fünften Buch die ethischen Tugenden und im sechsten Buch die logischen Tugenden ihre nähere Bestimmung erhalten. Hiermit schließt sich der erste Abschnitt des besonderen Theils und in dem zweiten Abschnitt werden die inneren und äußeren Zustände des Lebens näher behandelt, welche dadurch, daß sich in ihnen das Gute als Zweck offenbart, zu Tugendmitteln werden. Vor Allem gehört zum Beharren in der Tugend Festigkeit des Charakters, welche sich darstellt sowol in der Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια), welche der Lust widersteht, als auch in der Ausdauer (καρτερία), die selbst beim Schmerz unerschütterlich bleibt [1]); es offenbart sich also diese Festigkeit besonders in der Art und Weise, wie man sich gegen Lust und Schmerz verhält [2]), und daher wird vom zwölften Cap. des siebenten Buchs näher darauf eingegangen, worin das Wesen der Lust und des Schmerzes besteht. Ferner ist im geselligen Leben ein förderliches Mittel zur Befestigung in der tugendhaften Gesinnung die Freundschaft, welche im achten und neunten Buch ausführlich behandelt wird, wie sie die Grundlage bildet für alle Arten von Vereinen und beiträgt zur Verwirklichung des Guten in den kleineren und größeren Kreisen des Zusammenlebens. Endlich wird der ungehinderte

---

[1]) Eth. 7, 1—12.

[2]) Vergl. Eth. 2, 2. g. E., wo die Ansicht des Heraklit, nach welcher es schwerer ist, die sinnliche Lust, als den Zorn zu bekämpfen, dazu benutzt wird, um darzuthun, wie die Kunst der Menschen- und der Staatsbildung besonders Lust und Schmerz ins Auge fassen müsse; denn der, welcher sich gegen beide so verhalte, wie er sollte, sey der sittlich Gute, und welcher das Gegentheil thue, der sittlich Böse. Es ist nemlich die sinnliche Lust der im Menschen wohnende Feind des Guten, während der Zorn durch äußere Umstände in uns hervorgerufen wird; schwerer ist es nun dem inneren Feind Widerstand zu leisten, als den äußeren Angriffen und Aufregungen. Vergl. noch oben p. 282. 283.

Abschluß jeder auf das Gute gerichteten Thätigkeit von dem Gefühl einer ungestörten Energie begleitet, und diese Harmonie, worin das Innere und Aeußere zusammenstimmend ist, erzeugt eine Lust, die das Individuum in eben demselben Grad zur tugendhaften Thätigkeit antreibt, als sie die fortwährende Begleiterin derselben ist. In dieser Beziehung wird daher die Lust als ein kräftiges Tugendmittel im zehnten Buch näher betrachtet [1]). Auf diese Weise haben nun die beiden Hauptbestandtheile der Definition der Glückseligkeit ihre besondere Durchführung erhalten, und es wird nur noch der reiche Inhalt, welcher durch den Begriff der Glückseligkeit gegeben ist, nach seinen besonderen Seiten hervorgehoben, nemlich die Seligkeit des beschaulichen Vernunftlebens, welches als ein göttliches nur wenigen Menschen beschieden ist; dann die Glückseligkeit des thätigen, praktischen Lebens, welche an den ethischen Tugenden ihren bestimmten, festen Halt gewinnt und in den äußeren Gütern die Mittel, um die höheren Zwecke des Lebens auszuführen und zu verwirklichen. Dies kann aber nur geschehen im Staat, und daher tritt die Ethik in eine wesentliche Beziehung zum Staat.

A. Die Tugendlehre.

a. Begriff der Tugend.

In der Tugendlehre des Aristoteles offenbart sich nun seine tiefe Anschauungsweise, welche stets das Ganze als concrete Einheit unterschiedener Bestimmungen im Auge behält und den Menschen in der Totalität seines sinnlich-geistigen Lebens auffaßt. Nicht genügt es ihm, bloß das Wesen der Tugend im Allgemeinen zu definiren, sondern vor Allem kommt es ihm an auf die genetische Entwickelung derselben,

[1]) Eth. 10, 1—6.

um nachzuweisen, wie die Tugenden hervorgehen aus der Harmonie der vernunftlosen und vernünftigen Thätigkeit der Seele. Diese Art der Entwickelung gründet sich auf die der griechischen Menschheit eigenthümliche harmonische Einheit zwischen der sinnlichen und geistigen Natur, worauf das Princip der Schönheit beruht. Es kann die Neigung der Sinnlichkeit mit der Pflicht der Vernunft übereinstimmen, weil die Triebe ein positives Verhältniß zur Vernunft haben [1]). Das zur Handlung Bestimmende ist zunächst der Trieb, die Neigung, und es bedarf einer näheren Bestimmung, in welcher Thätigkeit des Geistes der Trieb sich besonders offenbart. Widersinnig ist es, den Trieb von den übrigen Geistesthätigkeiten trennen zu wollen [2]), wenn er sich auch verschieden in denselben darstellt, nemlich in dem Denkenden als Willensentschluß, in dem Vernunftlosen als Begierde (*ἐπιθυμία*), und als Erregbarkeit durch Andere (*θυμός*) [3]) überhaupt. Das erste Bewegende ist der vom Trieb angestrebte Zweck, das Gute, das Unveränderliche und Ruhende, wie es durch die Vernunft gesetzt ist; das zweite ist der Trieb als das Unveränderliche, wie er sich in der Irritabilität darstellt, insofern er sowol bewegt wird, als auch selbst bewegt, und das Dritte ist der Trieb als bloß bewegt, wie er Realität gewinnt in dem Individuum als Begierde (*ἐπιθυμία*). Wir sprechen nur dann von Tu-

[1]) Zum Vertreter dieser schönen Harmonie, dieser ächten, wahren Humanität machte sich Schiller gegenüber von Kant's moralischem Rigorismus, welcher die beiden Principien des Menschen, Neigung und Pflicht, Sinnliches und Sittliches, als zwei unversöhnliche Feinde gegenüberstellt. Vergl. die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, welche in den Horen das Rousseausche Wort zum Motto haben: Si c'est la raison, qui fait l'homme, c'est le sentiment, qui le conduit. S. besonders den sechsten Brief. Vergl. die Epigramme: „Moralische Schwätzer", und „Moral der Pflicht und der Liebe."

[2]) De anim. 3, 9. Vergl. oben p. 25.

[3]) Vergl. Rhet. 2, 2. p. 1378. b. 5. ib. p. 1379. a. 4.

gend [1]), wenn die richtige Ueberlegung des denkenden Geistes den ihre eigenthümliche Tugend enthaltenden Trieben und ebenso die Triebe der Vernunft angemessen ist; denn in diesem Zustand ist beides mit einander übereinstimmend, so daß die Vernunft stets das Beste vorschreibt, die Triebe aber in ihrer gehörigen Beschaffenheit leicht ausführen, was die Vernunft befiehlt. Ist nun aber die vernünftige Ueberlegung mangelhaft, während die Triebe dagegen von der rechten Art sind, so findet noch nicht Tugend statt, weil die vernünftige Ueberlegung fehlt, denn die Tugend fordert beides; daher kann man auch die Tugend nicht mißbrauchen. Nicht darf man aber so schlechthin sagen, daß die Vernunft den Ausgangspunkt für die Tugend bilde, dieser liegt vielmehr in den Trieben; denn es muß zuerst ein unmittelbarer Trieb zum Guten da seyn, aber später die Vernunft hinzukommen mit ihrer Zustimmung und Entscheidung, wie sich dies auch darstellt in dem natürlichen Entwickelungsgange des geistigen Lebens beim Menschen vom Kindesalter an; denn bei den Kindern entsteht zuerst ein instinctmäßiger Antrieb zum Guten, und später tritt dann die Vernunft hinzu und bewirkt mit ihrer Zustimmung, das Gute auszuüben. Nimmt man aber von der Vernunft den Ausgangspunkt, so folgen nicht immer die Triebe mit ihrer Zustimmung, sondern sind widerstrebend. Deshalb ist es natürlicher, den Trieb in seiner gehörigen Beschaffenheit zum Ausgangspunkt für die Tugend zu machen, als die Vernunft [2]). Es darf aber für die vollkommene Ausübung der Tugend das geistige Leben nicht irgend wie mangelhaft seyn [3]), denn ohne die Vernunft sind die natürlichen Fertigkeiten unvollkommen [4]).

---

[1]) Magn. mor. 2, 7. g. E.

[2]) Eben deshalb bildet die Gewöhnung ein so wesentliches Princip in der Erziehung, weil sich die geistige Natur des jungen Menschen erst in Trieben und Begierden ohne Selbstbewußtsein offenbart. Vergl. Pol. 7, 15. p. 1334. b. 8. u. 8, 3. g. E.

[3]) Eth. 1, 10.

[4]) Eth. 6, 13.

Zur Tugend gehört eine dem Menschen eigenthümliche Beschaffenheit von Leib und Seele [1]), und insofern diese abhängt von Naturbestimmungen, so haben auch klimatische Verhältnisse Einfluß auf die sittliche Einsicht [2]); es wird somit die Tugendlehre in ihrer genetischen Entwickelung zu einer geistigen Naturgeschichte [3]). In den Trieben ist der natürliche Charakter des Menschen begründet, und unrichtig wäre es, die Tugend in eine gewisse Leidenschaftslosigkeit und eine immer gleiche Seelenruhe zu setzen [4]); sollte Jemanden nichts Vergnügen machen, und ein sinnlicher Eindruck dem andern gleich gelten, so würde ein solcher die Natur des Menschen gänzlich verleugnen. Für einen Menschen von dieser Art giebt es auch in der Sprache keinen Namen, weil ein solcher gar nicht gefunden wird. Es bilden die Triebe die materielle Grundlage für die individuellen Bestrebungen des Einzelnen, von ihnen geht die Bewegung aus, und da sie weder verleugnet, noch als natürliche Bestimmungen dem Guten gegenübergestellt werden müssen, sondern ein positives Verhältniß zur Vernunft haben und mit dieser als in einfacher, unmittelbarer Einheit stehend anerkannt werden, so liegt eben hierin die Möglichkeit, daß sie zu festen tugendhaften Eigenschaften veredelt werden können. Als Triebe in ihrer natürlichen Beschaffenheit sind sie das bloß Unbestimmte, aber nicht das absolut Böse, sie bedürfen, wie jedes Stoffartige, der Formbestimmung, und diese geht für sie aus von dem ersten Bewegenden, der Vernunft, in welcher der Zweck als das Ruhende und Unveränderliche enthalten ist. Hierzu bestimmt aber der Trieb sich in dem Wissenstrieb, in dem Streben nach richtiger Erkenntniß, um mit Bewußtseyn den angestrebten Zweck durch die rechten Mittel zu erreichen. Die Vernunft ist es, welche

[1]) Pol. 7, 13.

[2]) Pol. 7, 7. probl. 14, 15. Vergl. pol. 3, 14.

[3]) Vergl. Hegel's Phil. des Rechts p. 216.)

[4]) Eth. 3, 14. Vergl. Eud. 2, 4. g. E.

als die beherrschende Einheit das Uebergreifende in den leidenden Seelenzuständen ist und als praktische Klugheit die Bestimmung der allgemeinen Tugend erhält, welche sich als die der Vernunft gemäße Mitte offenbart und mit der jede andere Tugend gesetzt ist. Da nun die Triebe, als das materiell Unbestimmte, der Formbestimmung bedürftig sind und sie selbst zu dem Guten nicht in qualitativer Entgegensetzung stehen, sondern nur zum Uebermaaß und Mangel [1]) sich hinneigen, so bleibt nur für die Formbestimmung derselben das quantitative Maaß, die Mitte, übrig, und die Tugend ist nach ihrem Wesen und nach ihrem Begriff, welcher in dem Besonderen die beherrschende Einheit des unveränderlichen Zwecks bestimmt, das Mittelmaaß [2]). Weil aber die Triebe sich ganz individuell gestalten nach den subjectiven Neigungen des Einzelnen, so kann dies Verhältniß des Maaßes zwischen zwei entgegengesetzten Extremen von Leidenschaften nicht, wie das einer mittleren Proportionalzahl, an sich objectiv bestimmt sein, sondern nur relative Geltung nach der Subjectivität des Einzelnen haben [3]). Die Verschiedenheit, wonach mannigfaltige Modificationen eintreten können, liegt zunächst in den Extremen, wovon oft das eine der Mitte näher ist, als das andere, wie die Verwegenheit der Tapferkeit näher steht, als das andere Extrem, die Feigheit [4]); denn wenn auch die Extreme, sowol der Mitte als auch unter sich einander entgegengesetzt sind, so sind sie doch von einander weiter entfernt, als von der Mitte; ja einige Extreme können sogar mit der Mitte eine gewisse Aehnlichkeit haben, wie die Verwegenheit mit der

[1]) Vergl. magn. mor. 1, 5.

[2]) Eth. 2, 6.: κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή. Die allgemeine Definition der Tugend. Vergl. über τί ἦν εἶναι Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 427. Anm. 4.

[3]) Eth. 2, 5. Vergl. Eud. 2, 3.

[4]) Eth. 2, 8. und magn. mor. 1, 8.

Tapferkeit, die Verschwendung mit der Freigebigkeit. Bei einigen Extremen ist das Zuwenig der Mitte entgegengesetzt, wie die Feigheit der Tapferkeit, bei anderen das Zuviel, wie die Unmäßigkeit der Mäßigkeit; es können somit bisweilen die Extreme den Schein der Tugend annehmen [1]). Ferner tritt auch dadurch eine Verschiedenheit ein, je nachdem wir zu diesem oder jenem Extrem geneigt sind [2]). Immer müssen wir besonders dasjenige Extrem vermeiden, welches von der Mitte am weitesten entfernt ist, damit zwischen zwei Uebeln das kleinere gewählt werde; und außerdem müssen wir, um der Mitte näher zu kommen, vorzüglich dem Extrem widerstreben, zu welchem wir von Natur am meisten hinneigen, und lieber der entgegengesetzten Seite uns zuwenden. Wohin wir uns aber am meisten hingezogen fühlen, das ist am besten zu erkennen aus der Freude und dem Schmerze, wovon wir beim Besitz oder Entbehren ergriffen werden, und daher hat man sich besonders vor dem bloß sinnlich Angenehmen zu bewahren. Mit diesen Bestimmungen sind wir nun auf das äußerste Gebiet der Erscheinung gekommen, wo es auf den einzelnen Fall und auf die Umstände ankömmt, und wo der richtige Takt oft entscheiden muß. Durch allgemeine Grundsätze kann hier nichts bestimmt werden, die immer um so leerer sind, je concreter sich die einzelnen Fälle gestalten [3]). In der Mitte, als der bestimmenden Form der Triebe, ist der Begriff der Tugend gegeben, wie sie sich in dem Einzelnen den leidenden Seelenzuständen gemäß wirksam bewegt; als solche ist sie zugleich vorsätzliche Fertigkeit, insofern nicht mehr die Triebe das Bestimmende sind, sondern diesen in der besonderen Tugend ihr Maaß ertheilt wird. Es ist also die Tugend noch bestimmter die vorsätzliche Fertigkeit, welche die

---

[1]) Vergl. Eth. 4, 10. g. E. und Eud. 3, 7. g. E.
[2]) Eth. 2, 9. Vergl. Eud. 2, 5.
[3]) Eth. 2, 7. in.

Mitte hält in unseren subjectiven Neigungen und Trieben [1]). Es sind also die Triebe als Momente in der Tugend enthalten, aber ebendeshalb von ihr auch unterschieden, da sie als Triebe der Ausartung fähig sind. Für den Einzelnen kann es nach seinen besonderen Neigungen nur ein Mittleres geben, dagegen außer den zwei Extremen alle zwischen ihnen und der Mitte möglichen Abstände statt finden können; daher auf mannigfaltige Weise gefehlt, aber nur auf Eine Weise recht gehandelt werden kann [2]), weshalb auch die Pythagoräer das Schlechte dem Unbegrenzten, das Gute dem Begrenzten gleich setzten [3]). Leicht ist es, wie bei der Zielscheibe, zu fehlen, aber schwer die Mitte zu treffen. Ferner sind die Extreme selbst, insofern sie ein Zuviel oder Zuwenig schon in sich enthalten, und ihr Name sogleich das Fehlerhafte bezeichnet, des rechten Maaßes nicht fähig [4]); in denselben kann nie recht gehandelt, sondern nur gefehlt werden, und Eins von diesen Extremen zulassen, heißt schlechthin fehlen [5]). Die Tugend ist fern von Uebermaaß und Mangel, sie ist in sich begrenzt und vollendet, und somit ein Höchstes, wo nichts hinzugefügt, nichts hinweggenommen werden darf [6]), und als solche steht sie qualitativ den Extremen als den Lastern gegenüber, während sie den Trieben überhaupt nur quantitativ entgegengesetzt ist. Der Trieb mit dem bestimmten Maße ist Tugend und die Vernunft ist es, welche als praktische Klugheit demselben das rechte Maaß giebt; die Klugheit selbst aber als die Mitte

[1]) Eth. 2, 6.: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς. Definition der Tugend nach ihrer äußeren Erscheinung.

[2]) Vergl. magn. mor. 1, 9.

[3]) Eth. 2, 5. g. E.

[4]) Eth. 2, 6.: ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος.

[5]) Ib. l. l.: ἁπλῶς τὸ ποιεῖν ὁτιοῦν τούτων ἁμαρτάνειν ἐστίν.

[6]) Ib. l. l.: ἡ ἀρετὴ κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

bestimmend ist nicht des Uebermaaßes oder des Mangels fähig; sie ist die allgemeine Tugend und gehört der vernünftigen Thätigkeit der Seele an, welche in einem qualitativen Gegensatz zu der vernunftlosen Thätigkeit derselben steht. Doch wenn auch diese beiden Thätigkeiten der Seele dem Wesen nach von einander verschieden sind, so bilden sie doch der Wirklichkeit nach eine untrennbare Einheit, wie das Convere und Concave von einer Kugel [1]). Denn das Vernunftlose ist fähig, der Vernunft zu folgen; es hat zwar die Vernunft nicht in sich, aber es ist doch das für die Vernunft Empfängliche und verhält sich zu derselben, wie das noch unentschiedene, in sich entgegengesetzte Seyn der bloßen Anlage zu dem vollendeten Seyn der wirksamen Formbestimmung, welche den Gegensatz überwindet. Der Vernunft kommt als der höheren Thätigkeit das Herrschen, dem Vernunftlosen aber das Beherrschtwerden zu, und somit ist die Tugend nach ihrer vollständigen Definition die vorsätzliche Fertigkeit, welche in unseren subjectiven Neigungen und Trieben die Mitte hält, wie sie die Vernunft und der vernünftige Mann bestimmt [2]). Hiermit ist aber zugleich die Verpflichtung zur Tugend ausgesprochen; denn das Gute ist der Zweck für den Menschen, doch für ihn nicht erreichbar ohne die Vernunft; weil nun aber die Vernunft das dem Menschen Eigenthümlichste ist, so liegt die Erreichung dieses Zweckes in der Gewalt des Menschen, und weil sein innerstes Wesen und seine Bestimmung in derselben besteht, so muß er auch dieser seiner Bestimmung nachkommen und das seinem Zweck angemessenste Werk vollbringen. Wäh-

[1]) Vergl. Eth. 1, 13. Magn. mor. 2, 2. p. 1219. b. 32. Eud. 2, 1.

[2]) Eth. 2, 6: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. Vergl. oben p. 250. 251. Aristoteles verschmäht abstracte Bestimmungen und bezieht sich gerne auf die besondere Persönlichkeit, in welcher sich das Gute realisirt hat.

rend also in der quantitativen Bestimmung der Triebe die Regel für das sittliche Handeln gegeben ist, so liegt darin, daß die Vernunft die Mitte, das rechte Maaß bestimmt, zugleich die Verpflichtung, die der Vernunft gemäße Thätigkeit auszuüben; die Vernunft offenbart sich aber für das sittliche Handeln als praktische Klugheit. Daher genügt es nicht, die Tugend bloß dadurch zu bestimmen, daß man die Mitte halten muß zwischen Uebermaaß und Mangel, sondern die ethischen Tugenden sind auf ihre Einheit zurückzuführen, auf die praktische Klugheit, durch welche erst die richtige Einsicht in die Zwecke des Lebens gewonnen und zugleich die quantitative Bestimmung der Tugend zu einer qualitativen der Vernunft erhoben wird [1]).

In den Trieben individualisiren sich nun die besonderen Tugenden. Auf diese äußere Erscheinung derselben ist Aristoteles namentlich eingegangen, und unterscheidet sich dadurch von Platon, daß er den Menschen nach seinen verschiedenen ihm

[1]) Vergl. Michelet, die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältniß zum System der Moral, p. 49 sqq. Anzuerkennen sind, wie schon früher im Vorwort zum ersten Bd. der Phil. des Arist. ausgesprochen ist, die Verdienste des Hrn. Prof. Michelet um die Aristotelische Ethik; doch mag hier gelegentlich, um das suum cuique in aller Kürze geltend zu machen, darauf hingewiesen werden, in welchen Aeußerungen sich Hr. M. in seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie u. s. w. II. Thl. p. 687. über den erst. Bd. der Phil. des Arist. ergangen hat. Dem Kundigen wird sich leicht von selbst ergeben, wie dort Eitelkeit der vielgepriesenen Objectivität einen Streich gespielt und und ebenso sehr der Wahrheit in Bezug auf den vorgeblichen Einfluß der von Hr. M. über die Phil. des Arist. gehaltenen Vorträge Eintrag gethan, als auch störend eingewirkt hat auf die tiefere Einsicht in die Sache rücksichtlich der von Hrn. M. getadelten Anordnung des Ganzen. So ist aber der Egoismus: während er Fremdes anzuerkennen unternimmt, dient er sich selbst, drängt sich hervor, und wagt es, einer durch vielfache selbstständige Studien vermittelten Arbeit eine schiefe Stellung zu geben.

eigenthümlichen Trieben betrachtet und daher eine größere Mannigfaltigkeit von Tugenden entwickelt hat, deren Eintheilung keine willkürliche ist, sondern einen ganz naturgemäßen Fortschritt von dem Niederen zu dem Vollkommeneren offenbart. Es wird nämlich ausgegangen von den der vernunftlosen Thätigkeit der Seele angehörigen Trieben [1]), in welchen das Individuum zunächst nur sich im Auge behält und seiner sinnlichen Begierde folgt, die auf die Selbsterhaltung gerichtet ist, das Angenehme, die Lust sucht, und das Unangenehme, den Schmerz flieht. Allein Lust und Unlust ist etwas Veränderliches, schnell Wechselndes, es strebt daher das Individuum weiter darnach, durch den Besitz die Lust als dauerndes Gut zu genießen und durch die Ehre die eigene Persönlichkeit in dem Besitze anerkannt zu sehen. Es tritt daher zu dem Triebe nach sinnlicher Lust, der Trieb nach Besitz und nach Ehre [2]). Diese drei selbstsüchtigen Triebe sind des Uebermaaßes und des Mangels fähig und nur durch die Zurückführung ihrer Extreme auf die rechte Mitte, können sie zu Tugenden erhoben werden.

---

b. Die einzelnen Tugenden.

1. Mit Rücksicht auf die selbstsüchtigen Triebe.

Es entsprechen dem Triebe, welcher die Lust sucht und den Schmerz flieht, die Tugenden der Tapferkeit und Mäßigkeit. Die Tapferkeit (ἀνδρία) ist die rechte Mitte in Bezug auf die Gegenstände der Furcht und des Selbstvertrauens [3]). Die Furcht ist die Erwartung eines Uebels [4]), tapfer ist aber

[1]) Vergl. Eth. 3, 13. in.

[2]) Vergl. Michelet a. a. O. p. 55 sqq. und dessen System der philosophischen Moral, p. 204 sqq.

[3]) Eth. 3, 9. Vergl. Eud. 3, 1. Magn. mor. 1, 20. Probl. XXVII.

[4]) Vergl. Rhet. 2, 5.

noch nicht der, welcher ein Uebel nicht fürchtet, sondern es kommt darauf an, was als ein Uebel angesehen wird. So ist Schimpf und Schande ein Uebel; wer dies nicht fürchtet, ist schamlos und nur im uneigentlichen Sinn (*κατὰ μεταφοράν*) kann hier der Name Tapferkeit angewendet werden, insofern sie eine gewisse Art von Furchtlosigkeit ist. Ferner giebt es manche Uebel, die nicht durch eigene Schuld herbeigeführt werden, wie Armuth, Krankheit u. dergl. m. Diese müssen vielleicht gar nicht Gegenstand der Furcht seyn, und wer solche Uebel nicht fürchtet, ist noch nicht tapfer zu nennen. Es muß sich aber die Tapferkeit auf solche Gegenstände beziehen, welche am meisten furchtbar sind, und hierher gehört der Tod als das Ende des Lebens. Wer in Bezug auf einen ehrenvollen Tod und in Bezug auf Alles, was denselben herbeiführen kann, furchtlos bleibt, der ist tapfer, und dies giebt sich besonders im Kriege zu erkennen, wo es die Erhaltung des Vaterlandes gilt. Obgleich auch auf dem Meere und in Krankheiten der Tapfere frei von Furcht ist, so empfindet er doch Unwillen über eine solche Todesart in den Wellen oder auf dem Krankenbette, wo er von seiner Kraft im Abwehren der Gefahr nicht Gebrauch machen, sondern seinen Muth nur im Dulden bewähren kann. Furchtbar ist nun aber Manches, das über die Kräfte des Menschen hinausgeht [1]), wie Erdbeben, Stürme u. dergl., was jeden verständigen Mann in Schrecken setzt; Anderes ist dagegen furchtbar, obgleich es gerade die Kräfte eines Menschen nicht übersteigt, und unterscheidet sich nur durch die Größe und durch das Mehr und Minder; ebenso verhält es sich in Bezug auf das, was Muth oder Selbstvertrauen hervorruft [2]). Der Tapfere bleibt unerschrocken, soweit er Mensch ist, und er wird daher ebenfalls das Furchtbare fürchten, doch wird er es auch immer so er-

---

[1]) Eth. 3, 10.

[2]) Vergl. Rhet. 2, 5. p. 1383 a. 14.

tragen, wie er es muß und wie die Vernunft es fordert, nemlich um des sittlich Guten willen, denn dies ist Ziel der Tugend. Was nun die der Tapferkeit entgegengesetzten Extreme betrifft, so ist das Uebermaß in der Furchtlosigkeit ohne Namen; man könnte einen solchen, der nichts fürchtet, weder Erdbeben noch die Wogen des Meeres, einen Stumpfsinnigen oder Wahnsinnigen nennen. Wer in dem Selbstvertrauen das Maaß in Bezug auf das Furchtbare überschreitet, ist verwegen (*θρασύς*), während in dem Uebermaße der Furcht und dem Mangel an Selbstvertrauen sich der Feige (*δειλός*) zu erkennen giebt. Häufig sind die Verwegenen vor der Gefahr keck und ungeduldig, in der Gefahr aber lassen sie nach, und werden in ihrer Verwegenheit feige (*θρασύδειλοι*); dagegen der Tapfere energisch ist in der Gefahr, vorher aber ruhig bleibt. Es enthält daher die Tapferkeit das rechte Maaß in Bezug auf das, was Selbstvertrauen und Furcht erweckt [1]), sie unterzieht sich dem Furchtbaren, weil es edel ist, dasselbe zu wählen, oder schimpflich, dasselbe zu fliehen. Aber den Tod zu suchen, um der Noth der Armuth, oder der Liebe, oder anderen Arten von Schmerzen zu entgehen, das ist nicht Tapferkeit, sondern verräth vielmehr Feigheit; denn Weichlichkeit ist es, die Beschwerden zu fliehen. In einem solchen Fall unterzieht man sich dem Tode, nicht um des sittlich Guten willen, sondern um einem Uebel auszuweichen. Es giebt nun Manches, was für Tapferkeit ausgegeben wird, ohne daß es dem Begriff derselben entspricht. Am nächsten kommt diesem Begriff noch die politische Tapferkeit; doch wird hier das sittlich Gute nicht erstrebt um seiner selbst willen, sondern der Ehre und der Belohnung wegen, und ebenso das Schlechte nicht vermieden als solches, sondern aus Furcht vor Schande oder Strafe. Eine andere Art von Tapferkeit geht hervor aus

---

[1]) Eth. 3, 11.

Erfahrung und Kenntniß dessen, was in Bezug auf Kriegsthaten furchtbar ist und was nicht; doch dadurch wird noch Niemand tapfer, weil er eine solche Kenntniß besitzt, sondern er hat nur die Hülfsmittel kennen gelernt, um sich gegen das Furchtbare zu schützen, freilich wird er in den Augen derer, die eine solche Erfahrung noch nicht erlangt haben, tapfer erscheinen, doch kann er auch im Gegentheil feig werden, sobald er die Gefahr für zu groß hält, als daß er Widerstand zu leisten vermag. Ferner führt man eine andere Art von Tapferkeit noch an, die auf dem Zorn beruht; es werden zwar auch die wahrhaft Tapferen vom Zorn bewegt, doch von demselben nicht so geleitet, daß sie gar nicht Rücksicht nehmen sollten auf das Gefahrvolle. Der Zorn verführt zur Rachsucht und erzeugt wol Kampfslust, aber noch nicht Tapferkeit, denn nicht das sittlich Gute, nicht die Vernunft ist hier das Bestimmende, sondern die Leidenschaft. Eine solche Art von Tapferkeit ergiebt sich freilich ganz naturgemäß, und sie kann auch dem Begriff leicht entsprechen, sobald nur vernünftige Ueberlegung hinzukömmt und das rechte Ziel, das sittlich Gute im Auge behalten wird. Noch eine andere Art von Tapferkeit erzeugt sich aus zuversichtlicher Hoffnung. Von einer solchen Hoffnung sind freilich auch die wahrhaft Tapferen beseelt, doch ist sie nicht das einzig Bestimmende; denn ruft bloß die Hoffnung auf Sieg die Tapferkeit hervor, so wird diese nur so lange dauern, als man siegestrunken ist. Im Gegentheil bewährt sich der Tapfere mehr in plötzlichen Gefahren, welchen er sich unterzieht um eines edlen Zweckes willen. Endlich erscheinen auch noch die als tapfer, welche die Gefahr nicht kennen. Sie haben Aehnlichkeit mit denen, welche aus Hoffnung auf Sieg tapfer sind, denn sie glauben ebenfalls in keiner Gefahr zu schweben, weil sie unbekannt mit derselben sind; doch stehen sie jenen bei weitem nach, weil sie noch weniger Ausdauer beweisen, sobald sie sich enttäuscht sehen. Wenn nun auch die Tapferkeit sich auf die Gegenstände des Selbstvertrauens und der Furcht be-

zieht [1]), so herrscht doch das Furcht Erweckende in ihr vor, und Schmerz und Beschwerde ist mit ihrer Ausübung verbunden. Deßhalb ist sie auch vorzüglicher, als die Mäßigkeit, welche in der Enthaltsamkeit des Angenehmen besteht, während die Tapferkeit auf Ertragung des Beschwerlichen beruht. Das Angenehme derselben liegt allein in dem Zwecke, obgleich dieser von den Umständen verdunkelt werden kann. Aehnliches sehen wir in den gymnischen Spielen, denn die Faustkämpfer dulden Schläge und mannigfache Entbehrungen, welche ihnen beschwerlich sind, um der Ehre der Bekränzung willen. Ebenso ertragen die Tapferen Tod und Wunden, obgleich sie ihnen Schmerzen verursachen, und das Angenehme ist hier nicht, wie bei anderen Tugenden, das die Thätigkeit Begleitende, sondern ergiebt sich dann erst, wenn das Ziel erreicht ist. Die zweite Tugend, welche sich offenbart in dem Triebe, der die Lust sucht und den Schmerz flieht, ist die Mäßigkeit (σωφροσύνη) [2]). Sie bezieht sich besonders auf das, was Vergnügen macht. Das Vergnügen kann ein geistiges und sinnliches seyn, doch in Bezug auf das geistige wird Niemand weder mäßig noch unmäßig genannt. Es bleibt also das sinnliche Vergnügen übrig. Dies ist aber verschieden nach den Sinnen, und unter diesen sind nicht so sehr die edleren Sinne, Gesicht und Gehör, in Rücksicht auf welche man von Mäßigkeit und Unmäßigkeit spricht, als vielmehr die niederen, der Geschmack und das Gefühl; auch der Geruch gehört hierher, insofern er die Erinnerung an das Wohlschmeckende erneuert. Indeß scheinen die Unmäßigen selbst vom Geschmack wenig oder gar keinen Gebrauch zu machen; denn der Geschmack ist die Entscheidung über das Schmeckbare, und wird zu diesem Zweck von den Köchen und Weinkostern benutzt. Doch die Unmäßigen ergötzen sich nicht sowol an dem Schmeckbaren, als viel-

[1]) Eth. 3, 12.

[2]) Eth. 3, 13. Vergl. Eud. 3, 2., magn. mor. 1, 22., probl. XXVIII.

mehr am Genusse selbst, welcher allein durch das Gefühl vermittelt ist, sowol bei den Gegenständen des Essens und Trinkens, als bei denen der Wollust. Es beschränkt sich daher die Unmäßigkeit namentlich auf das Gefühl, welches dem Menschen nicht als solchem eigenthümlich, sondern mit allen Thieren gemeinsam ist. Außerdem sind bei der Unmäßigkeit selbst die anständigeren Freuden ausgeschlossen, die z. B. in den Ringschulen aus dem Reiben und Baden des Körpers hervorgehen; denn das Gefühl, an welchem der Unmäßige sich ergötzt, ist nicht das durch den ganzen Körper verbreitete, sondern bleibt auf einzelne Theile des Körpers beschränkt. Es sind nun von den Begierden nach sinnlicher Lust einige allgemein, wie die Begierde nach Essen und Trinken und auch nach Liebesgenuß, andere sind eigenthümlich und durch die besondere Organisation des Einzelnen bedingt, indem dem Einen dies, dem Anderen jenes sinnliche Lust bereitet. In den natürlichen Begierden fehlen Wenige, und zwar nur in Bezug auf das Eine, nemlich auf das Zuviel; denn eine ganz natürliche Begierde ist es, durch Essen und Trinken das Fehlende zu ergänzen; aber zu essen und zu trinken Alles, was sich gerade darbietet, über das Bedürfniß der Natur hinaus, das ist den Schlemmern (*γαστρίμαργοι*) eigenthümlich. Dagegen fehlen in den individuellen Begierden manche auf mancherlei Weise, denn bei ihren besonderen Neigungen und Liebhabereien suchen sie die Befriedigung ihrer Lust da, wo sie es nicht sollen, oder, wenn der Gegenstand ihrer Lust erlaubt ist, so halten sie nicht Maaß, und geben sich der Lust so hin, wie der gemeine Haufe es zu thun pflegt. Dies Uebermaaß nun im Genusse der Lust ist Unmäßigkeit (*ἀκολασία*). Was nun die Unlust in Beziehung zur Mäßigkeit betrifft, so wird der Mäßige nicht, wie es bei der Tapferkeit der Fall, nach der Ertragung der Schmerzen bestimmt, und der Unmäßige nach der Unfähigkeit, dieselben zu ertragen, sondern letzterer betrübt sich mehr als er sollte über den Mangel an Vergnügungen,

während der Mäßige die Vergnügungen sowol leicht entbehrt, als auch des sinnlich Angenehmen sich enthält. Das maaßlose Streben nach dem sinnlich Angenehmen ist dem Unmäßigen eigenthümlich [1]); derselbe wird von der Begierde fortgerissen und setzt Alles der sinnlichen Lust nach. Daher empfindet er Schmerz, sowol wenn er der Vergnügungen nicht theilhaftig werden kann, als auch, wenn er nach denselben strebt; denn stets ist die Begierde mit Unlust verbunden. Das andere Extrem aber nun, ganz unempfindlich gegen die Lust zu seyn, kommt fast gar nicht vor; denn dies ist gegen die menschliche Natur, und man hat daher auch hierfür eigentlich gar keinen Namen. Der Mäßige ist nun derjenige, welcher in solchen Extremen die Mitte hält. Er verschmäht sowol die unerlaubten Vergnügungen unter allen Umständen, als hält auch Maaß in allen erlaubten Genüssen des sinnlich Angenehmen, welche die Gesundheit fördern, dem sittlich Guten nicht widerstreben und auch seine Vermögensumstände nicht zerrütten; kurz er folgt stets der vernünftigen Ueberlegung. Die zweite Stelle unter den selbstsüchtigen Trieben nimmt das Streben nach Besitz ein. Auf diesen Trieb bezieht sich zunächst die Tugend der Freigebigkeit (ἐλευϑεριότης) [2]), welche sich offenbart in Ausgaben und Einnahmen der Gelder, doch im Ausgeben ganz besonders. Das Wesen des Geldes besteht vorzüglich in der Anwendung; denn der Reichthum gehört zu den nützlichen Dingen und es kann ein guter und schlechter Gebrauch von demselben gemacht werden. Am besten wird ihn derjenige anwenden, welcher die auf den Reichthum bezügliche Tugend besitzt und das ist der Freigebige. Zum Gebrauch des Geldes gehört aber das Verwenden und Ausgeben, während das Einnehmen und Aufbewahren mehr dem Erwerbe zukömmt. Es hat daher die Freigebigkeit mehr mit dem ersteren zu thun,

---

[1]) Eth. 3, 14.

[2]) Eth. 4, 1. Eud. 3, 4. magn. mor. 1, 24. Pol. 8, 3.

wie es der Tugend überhaupt eigenthümlicher ist, Gutes zu erweisen als zu empfangen, und ebenso lieber recht zu handeln, als das Schlechte zu vermeiden. Außerdem wird dem Geber Dank und Lob zu Theil, nicht aber dem, welcher etwas nicht annimmt, und es ist auch leichter, nicht zu nehmen, als zu geben, und der, welcher nicht annimmt, ist eher gerecht zu nennen. Die Freigebigen werden unter den Tugendhaften ebendeshalb vorzüglich geliebt, weil sie sich vor Allen besonders nützlich machen. Da nun alle tugendhaften Handlungen gut sind [1]) und das Gute zum Zweck haben, so giebt auch der Freigebige um des Guten willen und zwar auf die rechte Weise, wenn er soll und was und wann er soll. Er thut dies zugleich gerne, denn die Ausübung der Tugend ist angenehm, und keineswegs mit Schmerz, sondern mit Lust verbunden. Wie der Freigebige giebt, wem er soll, so nimmt er auch nur da ein, wo es ihm zukommt, nemlich von seinen Gütern, doch macht er dies nicht zum Zweck, sondern zum Mittel, um geben zu können. Auch vernachlässigt er nicht sein Eigenthum, weil er eben hierdurch Andern helfen will. Das Geben ist dem Freigebigen so eigenthümlich, daß er weniger für sich behält und keine Rücksicht auf sich nimmt. Es kommt aber hierbei besonders auf die Gesinnung an; denn nicht durch das Vielgeben wird die Freigebigkeit bestimmt, sondern sie beruht auf der Art und Weise, wie sie zur Fertigkeit geworden ist und dies richtet sich nach dem Vermögen. Wer weniger giebt, kann, wenn er nur wenig hat, freigebiger seyn, als ein Anderer, der mehr giebt, aber auch viel besitzt. Es scheinen aber diejenigen freigebiger zu seyn, welche ihr Vermögen nicht erworben, sondern ererbt haben; denn diese haben den Mangel nie kennen gelernt; außerdem hängt man an Allem um so mehr, je größere Mühe und Sorgfalt man darauf verwendet hat, und es liebt daher jeder sein eigenes Werk

1) Eth. 4, 2.

wie die Eltern ihre Kinder und die Dichter ihre Verse. Das Reichwerden ist auch für einen Freigebigen nicht leicht, da er nicht sowol zum Nehmen und Aufbewahren geneigt ist, als zum Weggeben, und das Geld nicht als solches für ihn Werth hat, sondern nur um des Gebens willen. Deshalb klagt man auch das Schicksal an, daß die Würdigsten nicht reich werden; doch dies ist eine ganz natürliche Folge; denn es ist unmöglich, daß Jemand reich sey, der nicht auf den Erwerb Sorge richtet, und überhaupt kann ohne Mühe und Anstrengung nichts erworben werden. Freigebig ist nun der, welcher sowol nach Vermögen als auch auf die gehörigen Gegenstände Geld verwendet; wer hierin das Maaß überschreitet, ist verschwenderisch. Deshalb nennt man auch Alleinherrscher nicht verschwenderisch; denn nicht leicht können sie durch Schenkungen und Aufwand ihr großes Vermögen erschöpfen. Da nun die Freigebigkeit die rechte Mitte hält sowol im Geben als auch im Nehmen, so steht dieses beides in einer solchen Wechselwirkung, daß einem anständigen Geben das Nehmen in gleicher Weise entspricht; ist letzteres nicht von der Art, so verhält es sich auf entgegengesetzte Weise. Was nun einander entspricht, das kann in einem und demselben statt finden; was aber widersprechend ist, findet sich nicht zu gleicher Zeit in derselben Person. Wer daher auf eine unanständige Weise etwas nimmt, der kann es nicht anständig verwenden. Sollte es sich aber treffen, daß der Freigebige Aufwand macht anders, als er es muß und wie es sittlich gut ist, so wird er sich darüber betrüben, doch auch in seiner Betrübniß das Maaß halten; denn es ist der Tugend überhaupt eigenthümlich, Freude und Trauer über die gehörigen Dinge und auf die rechte Weise zu empfinden. Dem Freigebigen kann es bei seiner Gefälligkeit und Umgänglichkeit leicht begegnen, daß er giebt, wo er nicht sollte; jedoch wird er sich mehr darüber betrüben, wenn er nicht giebt, wo er sollte, als wenn er gegeben hat, wo er es nicht sollte.

Es sind nun die Extreme der Freigebigkeit **Verschwendung** (ἀσωτία) und **Habsucht** (ἀνελευθερία)[1]; jene ist das Uebermaaß im Geben und Nichtnehmen und der Mangel im Nehmen, diese aber der Mangel im Geben und das Uebermaß im Nehmen, besonders in Bezug auf den Erwerb in kleinlichen Verhältnissen. Die zwei Momente der Verschwendung scheinen nun aber nicht recht zu einander zu passen; denn es ist nicht leicht, Allen zu geben, wenn man von nirgends her etwas nimmt, denn das Vermögen geht Privatleuten, die eben besonders als Verschwender erscheinen, leicht aus. Indeß wird ein solcher immer viel besser seyn als ein Habsüchtiger; denn er kann leicht gebessert werden durch Alter und durch Erfahrung, welche er von der Dürftigkeit macht, und so zur rechten Mitte noch gelangen. Er hat ja auch das, was dem Freigebigen eigenthümlich ist, da er giebt und nicht nimmt, nur beides nicht auf die gehörige Weise. Wird er aber hieran gewöhnt, so wird er die Tugend der Freigebigkeit gewinnen. Dazu kommt, daß er nicht von schlechter Gesinnung ist, weil diese Art von Verschwendung mehr von Thorheit, als von Unredlichkeit zeugt. Er hilft Vielen, während der Habsüchtige Niemanden nützt, nicht einmal sich selbst. Freilich giebt es Verschwender, welche nehmen, wo sie es nicht sollten, und deshalb habsüchtig werden; denn sie sehen sich, weil ihr Vermögen nicht ausreicht, genöthigt, anderswoher das zu nehmen, wodurch sie ihrer Verschwendungssucht nachkommen können, und da sie auf das sittlich Gute keine Rücksicht nehmen, so halten sie jedes Mittel für erlaubt. Da sie ferner auch nicht denen geben, welche es verdienen, sondern solchen, die ihnen schmeicheln und ihren Lüsten dienen, so werden die meisten von ihnen unmäßig; denn bei ihrem leichtsinnigen Weggeben des Geldes gebrauchen sie dasselbe auch zu Liederlichkeiten, zumal da sie das sittlich Gute nicht als Zweck suchen. Indeß kann die Verschwendung, wenn sie richtig geleitet wird, zur Tugend werden; dagegen ist die Habsucht un-

[1]) Eth. 4, 3.

heilbar; denn sie wird erzeugt durch das Alter [1]) und jede Schwäche. Hierzu kommt noch, daß sie fester verwachsen ist mit der Eigenthümlichkeit des Menschen, da die meisten das Geld mehr lieben, als es weggeben. Es hat aber auch die Habsucht einen weiten Umfang und schließt viele Arten in sich; denn, da sie in zu wenigem Geben und zu vielem Nehmen besteht, so findet sich nicht in jeder Art beides vereint, sondern Einige haben das Uebermaß des Nehmens, Andere den Mangel des Gebens. Zu den Letzteren gehören die Geizigen (φειδωλοί), die Kargen (γλίσχροι), die Filze (κίμβικες). Fremdes Gut begehren diese freilich nicht, und einige von ihnen wollen es nicht nehmen, vielleicht aus einem gewissen Gefühl der Billigkeit und aus Scheu vor dem Schändlichen; denn manche scheinen oder sagen wenigstens, daß sie deshalb das Ihrige bewahren, um nicht einmal genöthigt zu seyn, aus Mangel Schändliches zu begehen. Zu diesen gehören die Kümmelspalter (κυμινοπρίσται) und Alle, welche das Maaß überschreiten, Niemanden etwas zu geben. Noch Andere enthalten sich des fremden Guts aus Furcht, da es nicht leicht sey für einen, der Anderer Eigenthum nehme, das Seinige zu bewahren. Die zweite Klasse, welche übermäßig im Nehmen und dabei gleichgültig ist gegen das Woher und das Was, umfaßt alle die, welche unwürdige Gewerbe treiben, ferner die Kuppler und andere von der Art, auch die Wucherer u. s. f. Allen diesen ist schändliche Gewinnsucht (αἰσχροκερδία) gemeinsam; denn der Gewinn ist ihnen Zweck, um dessen willen, wenn er auch nur gering ist, sie das Schimpfliche nicht scheuen; dann die, welche da, wo sie es nicht sollten, nach großem Gewinn trachten, z. B. welche Städte verwüsten, Tempel berauben; das sind Bösewichte, und gottlose und ungerechte Menschen. Dagegen gehören der Spieler, der Dieb, der Straßenräuber zu den Habsüchtigen; denn auch sie lassen sich nur durch den Gewinn

[1]) Vergl. Rhet. 2, 13.

bestimmen, und zwar unterziehen sich die Letzteren den größten Gefahren, um etwas zu nehmen, und der Spieler sucht Gewinn von Freunden, denen er geben sollte. Die Habsucht ist recht eigentlich das Extrem der Freigebigkeit, denn sie ist theils ein größeres Laster, als die Verschwendung, theils fehlen die Menschen in derselben leichter als in dem, was zur Verschwendung gehört. Während sich nun die Freigebigkeit auf die Anwendung des Geldes überhaupt bezieht, können auch noch besonders kostspielige Ausgaben berücksichtigt werden, und die Tugend, welche sich auf solche Ausgaben bezieht, ist die **Prachtliebe** (*μεγαλοπρέπεια*) [1]), die im **Großen** einen **schicklichen** Aufwand macht. Groß ist aber ein relativer Begriff (*πρός τι*) und es steht demnach hier das Schickliche im Verhältniß zu der Person, zu dem Gegenstand und zu dem, was aufgewandt wird [2]). Prachtliebe wird nicht in kleinen, beschränkten, sondern in großen Verhältnissen ausgeübt; sie schließt die Freigebigkeit mit in sich, aber nicht umgekehrt diese jene; sie ist verbunden mit einem bestimmten Wissen dessen, was schicklich ist und macht demgemäß auf eine passende Weise im Großen Aufwand; denn jede habituelle Eigenschaft (*ἕξις*) wird beurtheilt nach der Ausübung und nach den Gegenständen, worauf sie sich bezieht. Groß und schicklich ist daher der von der Prachtliebe ausgehende Aufwand und demselben sind auch die Gegenstände entsprechend, so daß immer sowol das Werk des Aufwandes als auch der Aufwand des Werkes würdig seyn muß oder dasselbe auch noch übertreffen kann. Der Zweck ist hier, wie bei allen Tugenden, das sittlich Gute, und außerdem wird der Prachtliebende gern und in vollem Maaße geben; denn ängstlich alles berechnen wollen, um nur zu sparen, wäre seiner unwürdig und knauserig. Im Gegentheil wird

---

[1]) Eth. 4, 4. Eud. 3, 6. Magn. mor. 1, 27.

[2]) Eth. l. l.: *τὸ πρέπον δὴ πρὸς αὐτόν, καὶ ἐν ᾧ καὶ ᾱ.* Vergl. Wilkins ad l. l.

er eher darauf merken, wie am schönsten und schicklichsten, und nicht mit wie vielem Gelde und wie am wohlfeilsten ein Werk ausgeführt werden könne. Eben dadurch unterscheidet er sich von dem Freigebigen, daß alles, was er ausführt, einen großartigeren Anstrich gewinnt, selbst wenn er auch nicht größeren Kostenaufwand macht, als der Freigebige; denn der wesentliche Vorzug (ἀρετή) des Werks besteht in der Großartigkeit und Schönheit, aber nicht darin, wie viel es kostet. Ein großartiges schönes Werk wird bewundert, und was aus der Prachtliebe hervorgeht, ist bewundernswürdig, und dies sind Werke, die sich entweder auf die Religion beziehen, wie Weihgeschenke, Tempelbauten, Opferfeste, oder was in Bezug auf das öffentliche Leben aus der wahren Liebe nach Ehre und Ansehen übernommen wird, wohin die Staatsleistungen [1]) gehören, wie Ausstattung des Chors für die Bühne, Ausrüstung von Kriegsschiffen, öffentliche Speisung des Volks u. dgl. m. [2]). Es muß aber der Aufwand auch dem Handelnden gemäß seyn; es kommt darauf an, wer es ist und ob das Vermögen dazu vorhanden ist. Ein Armer kann diese Tugend nicht ausüben, und versucht er es dennoch, so ist er ein Thor. Reiche Leute sind dazu erforderlich, sey es, daß sie ihren Reichthum selbst erworben oder ererbt haben; außerdem müssen es vornehme, angesehene Männer seyn, denn alles dies verleiht Größe und Würde. Aber auch in Privatverhältnissen kann Prachtliebe bewiesen werden, z. B. bei seltenen Festlichkeiten, die nur einmal vorkommen, wie da sind Hochzeitsfeste. Auch kann der Staat oder die, welche mit hohen Aemtern in demselben bekleidet sind, bei der Prachtliebe von Privatleuten interessirt seyn, z. B. bei der glänzenden Aufnahme der Gastfreunde. Ueberhaupt macht der Prachtliebende nicht für sich Aufwand, sondern derselbe gewinnt in Beziehung auf die Oeffentlichkeit;

---

[1]) Vergl. Böckh's Staatshaushaltung I. p. 483. sq.

[2]) Eth. 4, 5.

er selbst ist uneigennützig und die Opfer, welche er bringt, gleichen den Weihgeschenken, die in den Tempeln der Götter aufgehängt werden. Auch in der Ausstattung des Wohnhauses wird sich die Prachtliebe auf eine schickliche Weise offenbaren, und namentlich für die Anschaffung von solchen Werken Sorge tragen, die einen bleibenden Werth haben; denn diese sind die schönsten. Doch auch hier wird sie stets das Schickliche beobachten und einen Unterschied machen zwischen den Tempeln und den Wohnhäusern oder Grabstätten der Menschen, und immer wird der Aufwand in dem rechten Verhältniß zu der Größe des Werks stehen. Was nun die Extreme der Prachtliebe betrifft, so bestehen sie in dem unrichtigen Verhältniß des Aufwandes zu dem jedesmaligen Gegenstand [1]). Der **Prunksüchtige** (*βάναυσος, ἀπειρόκαλος*) [2]) läßt bei unbedeutenden Veranlassungen viel aufgehen und der Zweck ist nur, seinen Reichthum zur Schau zu tragen und deshalb Bewunderung zu erregen; wo großer Aufwand nöthig ist, macht er wenig; viel aber, wo wenig genügt. Der **Knauser** (*μικροπρεπής*) dagegen wird in allem zu wenig thun, und bei dem größten Aufwand wird er durch ängstliches Sparen im Kleinen die Schönheit des Ganzen verderben. Ueberall wird er darauf sehen, daß so wenig als möglich aufgehe und hierbei wird er noch klagen, in der Meinung, daß er zuviel thue. Prunksucht und Knauserei sind Laster, die indeß nicht solche Schande bringen, als die anderen, weil sie theils Niemandem schaden, theils nicht im hohen Grade schimpflich sind. — Bei den bisher entwickelten Tugenden zeigten sich diejenigen Triebe wirksam, welche sich offenbarten theils in dem Streben nach Lust und in dem Fliehen der Unlust, theils in dem Streben

---

[1]) Eth. 4, 6.

[2]) Eud. 3, 6. heißt es: *ὁ δ᾽ ἐπὶ τὸ μεῖζον καὶ παρὰ μέλος ἀνώνυμος· οὐ μὴν ἀλλ᾽ ἔχει τινὰ γειτνίασιν, οὓς καλοῦσί τινες ἀπειροκάλους καὶ* *σαλάκωνας.*

nach Besitz und Reichthum. Es bleibt nun noch übrig der Trieb, in welchem der Mensch darnach strebt, seine Persönlichkeit von Anderen anerkannt zu sehen. Diesem Triebe nach Ehre entsprechen die Tugenden der Ehrliebe und Hochherzigkeit. Hochherzig (μεγαλόψυχος)[1]) ist derjenige, welcher großer Dinge sich für würdig hält und derselben auch wirklich werth ist. Wer dies ohne wirklichen Werth thut, ist ein Thor; Niemand aber von denen, die Tugend besitzen, ist thöricht oder unverständig. Wer aber nur geringer Dinge sich für werth hält und derselben auch nur werth ist, der heißt besonnen (σώφρων), aber nicht hochherzig; denn zur Hochherzigkeit gehört wesentlich Größe, wie auch ideale Schönheit (τὸ κάλλος) sich nur in einem großen Körper darstellt[2]); denn kleine Menschen sind vielmehr anmuthig und haben symmetrische Formen, ohne schön zu seyn. Wer sich nun ferner großer Dinge für würdig hält, aber derselben unwerth ist, der wird aufgeblasen (χαῦνος) genannt[3]). Indeß ist der, welcher sich mehr beimißt, als er verdient, noch nicht gleich aufgeblasen zu nennen. Wenn sich aber Jemand geringerer Dinge für würdig hält, als er werth ist, mag er nun großer oder kleiner oder mäßiger Dinge würdig seyn, so ist er kleinmüthig (μικρόψυχος). Besonders tritt aber Kleinmuth in demjenigen hervor, welcher großer Dinge wirklich werth ist; denn was würde er erst thun, wenn er derselben nicht würdig wäre? Insofern nun der Hochherzige sich des Höchsten für werth hält, so befindet er sich in dieser äußeren Beziehung im Extrem; doch dadurch, daß er so, wie er es muß, über seine Verdienste urtheilt, ist er auch ebenso sehr in der Mitte, und

---

1) Eth. 4, 7. Eud. 3, 5. Magn. mor. 1, 26.

2) Vergl. Poet. c. 7.: τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστί. Vergl. Pol. 7, 4. p. 1326. a. 33. u. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 573.

3) Eud. 3, 5. p. 1233. a.: τοὺς τοιούτους γὰρ χαύνους λέγομεν, ὅσοι μεγάλων οἴονται ἄξιοι εἶναι οὐκ ὄντες.

ist selbst die Mitte, insofern er das Gleichgewicht hält zwischen seinem inneren Werth und dem Höchsten, das ihm nach Verdienst zukommt; er befindet sich stets in der richtigen Werthschätzung. Es kann aber das Höchste, nach welchem der Hochherzige strebt, nur Eins seyn. Es gehört nemlich die Werthschätzung zum Abschätzen von äußeren Gütern, und unter diesen müssen wir das für das größte halten, welches wir den Göttern zu Theil werden lassen und wonach die im Staate hochgestellten Männer streben, und das zugleich der Lohn herrlicher Thaten ist. Von dieser Art stellt sich aber die Ehre dar; denn sie ist das höchste unter den äußeren Gütern. Der Hochherzige steht also in der rechten Beziehung zur Ehre und Beschimpfung. Die Extreme, welche sich ergeben können, sind einerseits, wenn die eigene Werthschätzung hinter dem innern Werth zurückbleibt, andererseits, wenn dieselbe über den inneren Werth hinausgeht; dort haben wir alsdann den Kleinmüthigen, hier den Aufgeblasenen. Ist nun der Hochherzige wirklich des Höchsten werth, so wird er auch der Vortrefflichste seyn; denn je vortrefflicher Jemand ist, eines desto größeren Lohns ist er würdig, und demnach wird der wahrhaft Hochherzige auch sittlich gut seyn müssen, und es scheint alles, was in den einzelnen Tugenden Großes sich zeigt, dem Hochherzigen eigenthümlich zu seyn, z. B. das Treffliche der Tapferkeit, welche feige Flucht scheut, oder das Edle des Rechtlichkeitssinnes, der keinen beeinträchtigt, weil die Ursache, die Gewinnsucht, dazu fehlt, u. s. f. Ueberall im Einzelnen wird sich der Hochsinn zu erkennen geben, und ebenso im Gegentheil das Lächerliche eines Menschen, der hochherzig seyn will, ohne daß er sittlich gut ist. Ein solcher ist auch der Ehre nicht würdig, wenn er schlecht ist; denn als Preis der Tugend stellt sich die Ehre dar und wird den Guten zu Theil. Somit scheint nun die Hochherzigkeit gleichsam eine Zierde der Tugenden zu seyn; sie erhöht ihren Glanz und ist ohne sie nicht möglich, und eben daher ist auch gerade diese Tugend in ih-

rer wahrhaften Bedeutung schwer zu erlangen, denn sie ist die Totalität aller Tugenden (οὐ γὰρ οἷόν τε ἄνευ καλοκαγαθίας)[1]). Der Gegenstand, auf den sich der Hochherzige vorzugsweise bezieht, ist die Ehre und die Beschimpfung, und in Rücksicht hierauf ist sein Verhalten seinem Charakter ganz angemessen. Werden ihm große Ehren zu Theil und zwar von tüchtigen Männern, so wird er nur mäßige Freude darüber empfinden, wie über etwas, das ihm eigenthümlich zukommt oder wohl gar unter seinem Verdienste steht; denn für die vollkommene Tugend ist die Ehre kein ganz würdiger Preis, indessen wird er sie doch annehmen, weil es nicht möglich ist, ihm noch Größeres zu erweisen. Ehrenbezeugungen aber von dem ersten Besten und um geringer Dinge willen wird er verachten, denn sie sind seiner nicht würdig. Auf gleiche Weise verhält er sich aber auch gegen Beschimpfung, denn diese kann ihm nie mit Recht treffen. Die Ehre ist das ihm Gebührende, und wie er sich gegen diese mit Mäßigkeit verhält, so wird er auch ein gleiches Verhalten zeigen gegen Reichthum, Herrschergewalt, gegen jede Art von Glück und Unglück; weder wird er sich zu sehr freuen über Glück, noch zu sehr über Unglück betrüben; da er nicht einmal in Bezug auf die Ehre unmäßig ist, die doch als das höchste unter den äußeren Gütern sich ergeben hat; denn Herrschergewalt und Reichthum sind nur der Ehre wegen wünschenswerth, und die, welche diese Güter besitzen, wollen eben dadurch geehrt werden. Für welchen nun selbst die Ehre etwas Geringfügiges ist, für den wird auch das Uebrige so erscheinen. Deshalb gewinnt der Hochherzige leicht das Ansehen eines Verächters. Außerdem dient das Glück noch dazu, seinen Hochsinn zu vermehren[2]); denn vornehme Geburt, Herrschergewalt, Reichthum verleihen Ehre, weil auf sie sich ein Uebergewicht über Andere gründet; je-

[1]) Vergl. Eud. 7, 15. p. 1249. a. 16. und magn. mor. 2, 9.
[2]) Eth. 4, 8.

mehr Jemand durch ein solches äußere Gut über Andere hervorragt, um so mehr wird er geehrt. In Wahrheit aber ist es nur die Tugend, welche zur Ehre berechtigt; treten dann die äußeren Güter noch hinzu, so ist Ehre und Ansehen noch um so mehr begründet. Dagegen findet ohne Tugend bei äußeren Glücksgütern weder wahrhafte Werthschätzung statt, noch auch der rechte Hochsinn; sondern es tritt leicht eine verächtliche, übermüthige Behandlung Anderer ein; denn es ist schwer, ohne inneren Werth das Glück auf eine schickliche Weise zu tragen. Der Glückliche ahmt in diesem Fall dem Hochherzigen in der Geringschätzung Anderer bloß nach, ohne ihm ähnlich zu seyn, denn da ihm der eigene innere Werth fehlt, so ist er dazu gar nicht berechtigt, während bei dem Hochherzigen die Geringschätzung dadurch begründet ist, daß er die Dinge richtig zu beurtheilen vermag. Ferner ist es dem Hochherzigen eigenthümlich, daß er nicht um kleiner Dinge willen sich in Gefahren begiebt, noch auch überhaupt die Gefahr liebt, weil er nur wenige Dinge so werth hält, um sich ihretwegen der Gefahr auszusetzen. Dagegen um großer Dinge willen scheut er die Gefahr nicht, und kommt es darauf an, so schont er des Lebens nicht, weil er dieses als solches nicht viel achtet. Ferner ist es charakteristisch für den Hochherzigen, daß er gerne Wohlthaten austheilt, aber sich schämt, dieselben anzunehmen; denn durch jenes erhält er ein Uebergewicht über Andere, während durch dieses Andere über ihn hervorragen. Auch vergilt er in größerem Maaße die empfangenen Wohlthaten, weil dadurch der Andere wieder sein Schuldner wird. Der gegebenen Wohlthaten erinnert er sich auch mehr, als der empfangenen, eben wegen seines Strebens nach Uebergewicht, und daher hört er jene gerne nennen, diese aber ungerne, wie z. B. auch Thetis gegen Jupiter nicht der ihm erwiesenen Wohlthaten erwähnt. Der Hochherzige wird nie oder schwerlich um etwas bitten, sehr gern aber einen Dienst erweisen. Gegen die hochgestellten und glücklichen Män-

ner wird er eine stolze, gegen die minder Beglückten eine herablassende Haltung annehmen; denn jene zu übertreffen ist schwer und ehrenvoll, diese hingegen leicht; unter jenen sich zu brüsten, ist nicht unedel, unter diesen aber wäre es roh, wie wenn man gegen Schwächere seine Kräfte gebrauchen wollte. Auch wird er nicht auf Ehrenstellen ausgehen, zumal wenn Andere schon den ersten Platz einnehmen; nur langsam und zögernd wird er sich dazu verstehen, wenn es nicht etwa eine hohe Ehre und eine wichtige Angelegenheit gilt; nur weniges wird er ausführen, aber Großes und Preiswürdiges. Ferner wird er sich gedrungen fühlen, offen zu hassen und zu lieben; denn das Heimliche zeugt von Furcht. Die Wahrheit wird ihm höher gelten, als der Schein, und ebenso wird er offen sprechen und handeln; denn freimüthig ist er, weil er Verachtung hegt, und eben deshalb wahrheitsliebend, es sey denn daß er aus Ironie seine wahre Gesinnung zurückhält, was der Fall seyn wird, wenn er es mit dem großen Haufen zu thun hat. In Abhängigkeit von einem Anderen kann er nicht leben, außer von einem Freunde; denn das Gegentheil wäre sklavisch; wie daher Schmeichler Miethlinge sind, so sind auch gerade niedrige Menschen Schmeichler. Der Hochherzige bewundert auch nichts, denn nichts erscheint ihm groß, und weil er Beleidigungen verachtet, trägt er sie nicht nach. Ueber Menschen spricht er nicht viel, weil er weder von sich, noch von einem anderen reden mag; auch liegt ihm nicht daran, daß er gelobt werde, noch auch, daß man Andere tadle. Dagegen ist er nicht geneigt, zu loben, aber auch nicht zu tadeln; nicht einmal seine Feinde tadelt er, außer wenn er Beschimpfung von ihnen erlitten hat. Wegen der nöthigen Lebensbedürfnisse und wegen kleinlicher Dinge klagt er am allerwenigsten und bittet nicht darum; größere Sorgfalt richtet er auf den Ankauf von schönen Gegenständen, die keinen materiellen Nutzen haben, als auf die Anschaffung von einträglichen und nützlichen Gegenständen; denn so handelt der-

jenige, welcher sich selbst zu genügen im Stande ist. Was die äußere Erscheinung des Hochherzigen anbetrifft, so ist sein Gang langsam, der Ton seiner Stimme tief, der Ausdruck seiner Rede gehalten; denn die Schnelligkeit der Bewegung und die Anstrengung der Stimme wird hervorgerufen durch Geschäftigkeit und durch die Vorstellung von der Wichtigkeit einer Sache; doch der Hochherzige schenkt nur wenigen Dingen Aufmerksamkeit und hält nichts für bedeutend. Die beiden Extreme der Hochherzigkeit sind der Kleinmuth und die Aufgeblasenheit [1]), welche, wie die Extreme der Prachtliebe, nicht gerade als schlecht erscheinen, da sie kein Uebel zufügen; doch sind sie Fehler; denn der Kleinmüthige, welcher der Güter würdig ist, entzieht sich das, was er zu besitzen verdient, und es scheint darin eine gewisse Schlechtigkeit zu liegen, sich des Guten für unwürdig zu halten und sich selbst nicht zu kennen; denn wüßte er seinen Werth, so würde er nach dem, dessen er würdig ist, streben. Er ist jedoch nicht sowohl einfältig, als schüchtern. Ein solches Vorurtheil macht nun aber schlechter, und der Kleinmüthige hält sich, wie von äußeren Gütern, so auch von edleren Handlungen und Bestrebungen fern, gleichsam als wenn ihm hierzu die Würdigkeit fehlte. Die Aufgeblasenen dagegen sind wirklich einfältig und kennen sich selbst nicht, und zwar zeigen sie dies Allen; denn sie wagen sich an größere Dinge, als sie auszuführen vermögen, und setzen sich dafür dem Tadel aus. In ihrem ganzen Aeußeren streben sie nach Glanz und haben die Neigung, ihre Glücksgüter zu zeigen und von ihnen zu sprechen, als wenn sie hierdurch geehrt werden könnten. Dennoch ist aber der Kleinmuth der Hochherzigkeit entgegengesetzter, als die Aufgeblasenheit, denn er kommt häufiger vor und ist auch ein größerer Fehler. Es giebt nun noch eine andere Tugend [2]), die sich auf die Ehre bezieht und welche

[1]) Eth. 4, 9.
[2]) Eth. 4, 10.

sich zur Hochherzigkeit ebenso verhält, wie die Freigebigkeit zur Prachtliebe. Sie findet nemlich in kleineren und beschränkteren Verhältnissen statt; ihre Extreme stellen sich in dem übermäßigen und in dem zu geringen Streben nach Ehre dar, und wir erhalten demnach den Ehrbegierigen (φιλότιμος), der auch dort Ehre sucht, wo er es nicht soll, und den Ehrgeizlosen (ἀφιλότιμος), der nicht einmal wegen des sittlich Guten geehrt zu werden strebt. Bisweilen wird auch der Ehrbegierige und Ehrgeizlose gelobt, jener als ein muthiger und das Edle liebender Mann, dieser als ein Mäßiger und Bescheidener. Tadelt man einen Ehrbegierigen, so meint man, er strebe mehr nach Ehre, als er soll; lobt man ihn, so meint man, daß er mehr darnach strebe, als der große Haufe, der sie zu sehr vernachlässigt. Da hier die Mitte zwischen den Extremen im Griechischen keinen bestimmten Namen hat, so streiten sich die Extreme um dieselbe als um eine leere Stelle. Uebrigens muß es da, wo ein Zuviel und ein Zuwenig statt findet, auch eine Mitte geben; und diese erscheint hier, mit der Ehrbegierde verglichen, als Ehrgeizlosigkeit, aber mit der Ehrgeizlosigkeit verglichen als Ehrbegierde, und mit beiden verglichen kann sie gewissermaßen die Gestalt von beiden annehmen [1]). Die Extreme scheinen hier aber direct einander entgegenzustreben, weil die Mitte ohne Namen ist.

Mit dem Triebe nach Ehre geht das handelnde Subject aus der selbstsüchtigen Beziehung heraus, in welcher es sich nur im Auge behält; es tritt jetzt die Berücksichtigung gleichberechtigter Individuen ein, indem mit dem Streben, die eigene Persönlichkeit anerkannt zu sehen, zugleich das Streben Aller nach dieser Anerkennung gesetzt ist. Der Einzelne wird somit darauf hingeleitet, in der Persönlichkeit Anderer seine eigene anzuschauen, und er geht daher aus den engen Schranken seiner Selbstsucht heraus, und die ἐπιθυμία entwickelt sich

1) Vergl. oben p. 308. 309.

weiter zum *θυμός*, zu derjenigen Erregbarkeit, in welcher das handelnde Subject empfänglich wird für angenehme und unangenehme Eindrücke durch Andere, überhaupt für Liebe und Haß [1]). Es treten hier also zunächst die geselligen Neigungen hervor, in welcher das Streben darauf gerichtet ist, auch für Andere das Angenehme hervorzubringen und deren Wohl zu fördern. Doch können sich auch die selbstsüchtigen Zwecke den geselligen gegenüber geltend machen, und wenn auch durch das Gefühl der Scham die eigene Unwürdigkeit anerkannt und durch den gerechten Unwillen die Unwürdigkeit Anderer zurückgewiesen wird, so drängt sich doch das Bedürfniß nach einem noch tiefer greifenden Princip auf, welches die Ausgleichung zwischen Selbstsucht und Geselligkeit in sich enthält. Dies ist das Recht, vor welchem, als vor der Bestimmung einer höheren Allgemeinheit, jede subjective Rücksicht und Willkühr schwindet.

2. Mit Rücksicht auf die geselligen Triebe.

Auf die geselligen Triebe, welche durch die Berührung mit Anderen geweckt werden, bezieht sich nun zunächst die Tugend, welche das Maaß hält, in der Erregbarkeit durch Zorn. Sie wird Milde oder Sanftmuth (*πραότης*) [2]) ge-

---

[1]) Vergl. über *θυμός* und *θυμοειδής* Top. 2, 7. p. 113. a. 35. ib. 4, 5. p. 126. a. b. Pol. 7, 7. und Rhet. 2, 3. p. 1378. b. 5. ib. p. 1379. a. 4.

[2]) Eth. 4, 11. Eud. 3, 3. Magn. mor. 1, 23. Rhet. 2. 2. Die Mitte wird in Bezug auf die Reizbarkeit zum Zorn in Eth. l. l. als namenlos bezeichnet, da *πραότης* mehr hinneige nach der Seite des Mangels, und Eth. 2, 7. wird gesagt: da die Extreme eigentlich ohne Namen sind, so würden wir, wenn wir den, welcher hier die Mitte hält, sanftmüthig (*πρᾶον*) nennen, die Mitte selbst durch Sanftmuth (*πραότης*) bezeichnen können. In magn. mor. l. l. wird dagegen *πραότης* bestimmt als Mitte zwischen *ὀργιλότης* und *ἀοργ-*

nannt. Doch da die Mitte eigentlich ohne Namen ist und gewissermaßen auch die Extreme, so beziehen wir die Sanftmuth auf die Mitte, obgleich sie sich zum Extrem des Mangels hinneigt. Wer nun zürnt, über was und über wen er soll, und ebenso auch wie und wann und wie lange er soll, der besitzt die hier erforderliche Tugend, und diesem kommt Sanftmuth zu, insofern dieselbe lobenswerth ist; denn der Sanftmüthige pflegt von innerer Aufregung frei zu seyn und sich von Leidenschaft nicht fortreißen zu lassen, sondern er folgt bei seinem Unwillen in jeder Beziehung den Vorschriften der Vernunft; doch scheint er nach der Seite des Mangels hin zu fehlen, indem er geneigter ist, zu vergeben, als sich zu rächen. Das Extrem des Mangels kann aber durch Zornlosigkeit (ἀοργησία) bezeichnet werden; denn der, welcher niergends, wo es Noth thut, in Zorn geräth, der scheint thöricht zu seyn; denn es ist, als ob er nichts merkt und keinen Schmerz empfindet [1]). Auch eignet er sich nicht dazu, Beleidigungen abzuwähren. Es verräth aber eine sklavische Natur, jede schimpfliche Behandlung ruhig zu ertragen [2]) und dabei die Angehörigen gar nicht zu berücksichtigen. Das andere Extrem stellt durchweg das Uebermaaß dar, sowol in Bezug auf den Ge-

γησία angegeben, doch zur näheren Bezeichnung dessen, welcher hier die Mitte hält, gegen Ende des Capitels noch zu πρᾶος hinzugefügt ἐπαινετός. Ebenso wird Eud. 2, 3. die πραότης als Mitte zwischen ὀργιλότης und ἀναλγησία angegeben und ib. 3, 3., wo dem ὀργίλος als entsprechend gesetzt wird χαλεπός und ἄγριος, heißt die Mitte zwischen den Extremen ἐπιεικής, wie Eth. 4, 11. g. E. ἐπαινετή, und weil πραότης hierfür die beste Eigenschaft sey, so könnte sie als die Mitte gelten.

[1]) Daher wird ein solcher magn. mor. 1, 23. auch ἀνάλγητος genannt.

[2]) Vergl. Rhet. 2, 5. p. 1382. a. 35. καὶ ἀρετὴ ὑβριζομένη δύναμιν ἔχουσα (sc. φοβερά), δῆλον γὰρ ὅτι προαιρεῖται μέν, ὅταν ὑβρίζηται, ἀεί, δύναται δὲ νῦν.

genstand als auch auf die Art und Weise des Zorns; doch findet es sich in seinem ganzen Umfang in Niemandem, denn es würde sich selbst vernichten, insofern es das Individuum, in dem es sich vereinigt fände, zu Grunde richtete. Einige brausen nun schnell auf, wo sie nicht sollen, und stärker, als es nöthig ist; sie sind zornmüthig (ὀργίλοι); doch lassen sie bald ab, was das Beste an ihnen ist, und zwar deshalb, weil sie den Zorn nicht hegen, sondern bei ihrer Heftigkeit sich bald Luft machen und sich dann wieder beschwichtigen. Das Uebermaaß hierin stellen besonders die Jähzornigen (ἀκρόχολοι) dar, welche bei jeder Gelegenheit heftig sind und in Harnisch gerathen. Andere dagegen sind bitter und unversöhnlich (πικροί, δυσδιάλυτοι), sie zürnen lange, weil sie den Zorn zurückhalten; denn dieser legt sich, wenn er ausbricht, und dies wird bewirkt durch die Rache, welche Lust erzeugt statt der Unlust. Können sie nun hierzu nicht kommen, so behalten sie das Drückende des Zorns, und weil sich dies nicht kund giebt, so kann Niemand sie leicht umstimmen. Bis aber der Zorn sich verkocht, dazu bedarf es langer Zeit. Solche Menschen sind daher sich und ihren besten Freunden sehr zur Last. Schwierig (χαλεποί) nennen wir endlich die, welche auf die zürnen, auf welche sie nicht sollten, und zwar zu sehr und zu lange, indem sie sich auch nicht versöhnen lassen ohne Rache oder Bestrafung. Der Sanftmuth ist nun das Extrem des Uebermaßes vorzüglich entgegengesetzt und um so mehr, als es häufiger vorkommt, da die Rache in der Schwäche der menschlichen Natur mehr begründet ist. Außerdem sind die schwierigen Menschen für den geselligen Umgang weniger geeignet. Immer aber bleibt es schwer, in Bezug auf den Zorn unter allen Umständen das Rechte zu treffen. Eine geringe Abweichung des Maaßes, sey es nun nach der Seite des Zuviel oder des Zuwenig, wird nicht getadelt; denn bisweilen lobt man, welche in dem Zorn etwas zu wenig thun, und nennt sie sanftmüthig, dagegen die nach-

drücklich Zürnenden männlich, als seyen sie zum Herrschen besonders befähigt. Durch allgemeine Bestimmungen und abstracte Grundsätze die Entscheidung zu geben, ist nicht leicht, denn es kommt hier auf die individuellen Umstände an, und nur der richtige Tact kann entscheidend seyn. Doch soviel bleibt gewiß, daß die rechte Mitte auch hier stets die lobenswerthe Eigenschaft bleibt. Was nun näher das gesellige Leben und den gegenseitigen Verkehr in Wort und Handlung anbetrifft, so treten hier mit Rücksicht auf Förderung sowol des Angenehmen als auch des Wahren [1]) mannigfaltige Neigungen hervor, die des Uebermaßes und des Mangels fähig und des rechten Maaßes bedürftig sind. So giebt es zunächst übergefällige (ἄρεσκοι) Menschen [2]), welche Alles den Anderen zum Vergnügen loben und in nichts ihnen widerstreben, in der Meinung, daß sie denen, mit welchen sie in Berührung kämen, nie etwas Unangenehmes bereiten müßten. Dagegen giebt es auch wieder solche Menschen, die in Allem sich widersetzlich zeigen, ohne im Geringsten sich darum zu bekümmern, ob sie dadurch Jemanden verletzen oder nicht;

---

[1]) Vergl. Eth. 4, 14. g. E.

[2]) Eth. 4, 12. Eud. 3, 7. Magn. mor. 1, 29. In Eth. l. l. werden besonders nur die Eigenschaften hervorgehoben in Bezug auf das, was man sich gegenseitig in Wort und That erwiedert, nemlich die Eigenschaft des Mürrischen und Streitsüchtigen, welche magn. mor. 1, 32. ἔχθρα und Eud. 2, 3. ἀπέχθεια genannt ist, ferner die Uebergefälligkeit und Freundschaftlichkeit. Dagegen werden magn. mor. 1, 29 sowol als auch Eud. 2, 3 noch näher die Eigenschaften bezeichnet, welche sich beziehen auf den geselligen Verkehr (αἱ ὁμιλίαι καὶ τὸ συζῆν Eth. 4. 12.), auf die Neigung und Abneigung, sich an Andere anzuschließen (αἱ ἐντεύξεις), die sich kund giebt in der ἀρέσκεια, σεμνότης und αὐθάδεια. In Eth. l. l. wird nur κόλαξ und ἄρεσκος unterschieden, indem nemlich in dem δύσερις, δύσκολος oder ἐν πᾶσιν ἀηδής (Eth. 2, 7.) der αὐθάδης enthalten ist, der den Gegensatz bildet zur ἀρέσκεια, so wie in der φιλία die σεμνότης.

sie werden mürrisch (δύσκολοι) und streitsüchtig (δυσέριδες) genannt. Solche Eigenschaften sind offenbar tadelnswerth und die rechte Mitte muß auch hier gesucht werden. Diese hat aber eigentlich keinen Namen; doch kommt sie der Freundschaft am nächsten und kann Freundschaftlichkeit genannt werden; denn denjenigen, welcher sich in dieser Mitte hält, nennen wir einen guten Freund. Bei dem Freund kommt aber noch Wohlwollen und Liebe hinzu, während die Freundschaftlichkeit sich dadurch von der Freundschaft unterscheidet, daß sie zu ihrer Grundlage nicht die Leidenschaft und die Liebe hat; denn nicht aus Liebe und Haß gehen hier die Handlungen hervor, sondern aus der inneren, habituell gewordenen Fertigkeit, im Verkehr mit Anderen Alles auf gehörige Weise zu loben oder zu tadeln, und hierin wird der Freundschaftliche gegen Bekannte und Unbekannte, gegen Freunde und Fremde ganz gleich seyn, jedoch auch angemessen seinem näheren oder entfernteren Verhältnisse zu dem Einen und dem Anderen; denn nicht wird er auf gleiche Weise sich gegen Freunde und Fremde besorgt zeigen und sie auch nicht auf gleiche Weise betrüben. Ueberhaupt wird er im geselligen Umgang das Rechte treffen, und zwar, wenn es in Rücksicht auf das Gute und Nützliche geschehen kann, wird er lieber erfreuen, als Schmerz bereiten. Kann er aber dem Anderen nur durch eine schändliche oder nachtheilige Handlung Freude verschaffen, so wird er es nicht thun, sondern ihn lieber betrüben; und bringt seine Nachgiebigkeit dem Anderen eine nicht unbedeutende Schande oder Nachtheil, dagegen sein Tadel nur geringen Schmerz, so wird er nicht loben, sondern seine Mißbilligung aussprechen. Es wird aber die Art und Weise, wie er mit Anderen umgeht, sich verschieden gestalten, je nachdem er mit hochgestellten Männern zu thun hat, oder mit dem Ersten Besten aus der niederen Klasse. Welche Unterschiede sich auch sonst noch nach den äußeren und inneren Verhältnissen ergeben mögen, stets wird er das jedesmal Schickliche zu beob-

achten wissen. An und für sich zieht er es vor, Freude zu machen und scheut sich, einem Wehe zu thun, jedoch immer mit Berücksichtigung der Folgen, namentlich wenn diese wichtig sind und sich auf das sittlich Gute und Nützliche beziehen; ja selbst wegen eines bedeutenden später zu erwartenden Vergnügens wird er einen kleinen Schmerz dem Andern nicht ersparen. Derjenige nun, welcher den Anderen zu erfreuen bestrebt ist, bloß in der Absicht, um sich angenehm zu machen, der ist übergefällig; tritt hier noch der Eigennutz hinzu, sich nemlich dadurch einen Gewinn zu verschaffen, so erhalten wir den Schmeichler (*κόλαξ*). Wer aber Allen widerwärtig wird, der ist mürrisch und streitsüchtig. Die Extreme scheinen auch hier einander unmittelbar entgegengesetzt zu seyn, weil die Mitte ohne Namen ist.

Ferner sind nun für den geselligen Umgang auch diejenigen zu berücksichtigen, welche einerseits die Wahrheit lieben, und andererseits der Lüge zugethan sind [1]), in Wort und That und in jedem, das sie sich zuschreiben. Der Prahler (*ἀλαζών*) legt sich ruhmvolle Handlungen bei, die er nicht gethan, oder mehr, als er gethan hat; der Ironische (*εἴρων*) dagegen verleugnet die ihm eigenthümlichen Vorzüge oder verkleinert sie. Derjenige nun, welcher die Mitte zwischen diesen Extremen hält [2]) und in Wort und That offen (*αὐθέκαστος*) und aufrichtig (*ἀληθευτικός*) ist, der gesteht seine Vorzüge ein, ohne sie zu vergrößern oder zu verringern. Wahres und Lügenhaftes zeigt sich bei den Menschen entweder mit einer gewissen Absichtlichkeit oder ohne

---

[1]) Eth. 4, 13. Eud. 3, 7. Magn. mor. 1, 1.

[2]) Die Mitte ist hier eigentlich namenlos. Eth. 2, 7. heißt es: *περὶ μὲν οὖν τὸ ἀληθὲς ὁ μὲν μέσος ἀληθής τις καὶ ἡ μεσότης ἀλήθεια λεγέσθω*. Eud. 3, 7. wird der, welcher die Mitte hält, genannt *ἀληθὴς καὶ ἁπλοῦς, ὃν καλοῦσιν αὐθέκαστον*. In magn. mor. 1, 23. steht geradezu für diese Tugend: *ἀλήθεια*.

alle Nebenrücksichten, weil es in dem natürlichen Charakter des Einzelnen begründet ist. Der Aufrichtige erscheint wahr in allen Lebensverhältnissen, selbst da, wo nichts darauf anzukommen scheint, eben weil die Wahrhaftigkeit ihm habituell geworden ist. Von einem solchen Mann wird man nur die beste Meinung hegen und man wird sich auf seine Aufrichtigkeit in allen Lebensverhältnissen verlassen können. Weicht er etwas von der Wahrheit ab, so wird es mehr nach der Seite hin geschehen, sich zu verkleinern, denn dies erscheint anständiger, da jede Ueberhebung lästig wird. Wer dagegen ohne besondere Absicht sich größere Vorzüge zuschreibt, als er wirklich besitzt, der hat zwar Aehnlichkeit mit einem schlechten Menschen, weil er Freude an der Lüge findet, ist aber eher eitel als schlecht. Verbindet er eine bestimmte Absicht damit, z. B. sich Ehre und Ruhm zu erwerben, so ist er gerade nicht sehr tadelnswerth als Prahler; doch wenn das Ziel das Geld und der Gewinn ist, so erscheint sein Verhalten schon schimpflicher; denn der Prahler wird nicht nach dem beurtheilt, was er kann, sondern nach seiner Gesinnung [1]), durch welche ihm das Prahlen zur Fertigkeit geworden ist. Maßt er sich nun Ruhm und Ehre an, um welcher Eigenschaften willen wir die Menschen loben und glücklich preisen, so verdient er nur mäßigen Tadel; rühmt er sich aber des Gewinns halber solcher Eigenschaften, die den Nebenmenschen nützlich sind und worin eine Täuschung leicht möglich ist, so bereitet er sich Schimpf und Schande, z. B. wenn er sich Kenntnisse in der Arzneikunde, in der Wahrsagerkunst, in der Wissenschaft anmaßt, ohne sie zu besitzen. Dagegen sind die Ironischen, welche ihre Vorzüge verkleinern, von feineren Sitten; denn nicht Gewinnsucht bestimmt sie, sondern Scheu sich zu überheben; vorzüglich verleugnen sie das Verdienstliche, das ihnen zukommt, gegen Andere, wie es namentlich Sokrates

[1]) Vergl. Met. 6, 1. p. 122, 3.

that [1]). Welche aber in kleinlichen und zugleich auffallenden Dingen etwas suchen, das sind affectirte Menschen (*βαυκοπανοῦργοι*), die verächtlich werden. Es erscheint dies auch als eine Art von Prahlerei; denn es ist prahlerisch, sowol wenn man Alles besser, als auch wenn man Alles schlechter, als Andere haben will. Diejenigen nun, welche sich mit Maaß der Ironie bedienen und das verstecken, was nicht zu handgreiflich und augenscheinlich ist, erscheinen fein und liebenswürdig. Das Extrem des Uebermaßes ist also hier, als das Schlechtere, der Tugend der Aufrichtigkeit am meisten entgegengesetzt. Da nun ferner für das Leben Erholung und ungestörte Muße mit Scherz verbunden nothwendig ist, so zeigt sich auch hierfür die Geselligkeit geeignet [2]), und es kommt dabei sowol auf den Gegenstand als auf die Art und Weise des Gespräches an, weil Uebertreibung nach der Seite des Zuviel und des Zuwenig statt finden kann. Wer im Lachenerregen das Uebermaß sucht, erscheint als ein Possenreißer (*βωμολόχος*) und ist lästig, indem er, ganz versessen auf das Lächerliche, mehr darauf ausgeht Lachen zu erregen, als Anständiges zu reden, ohne den, auf welchen sich der Spott bezieht, zu verletzen. Dagegen erscheinen die, welche theils selbst sich keinen Scherz erlauben, theils auch ungehalten sind über

---

[1]) Vergl. über sokratische Ironie als besondere Benehmungsweise von Person zu Person Hegel's Vorlesungen über Gesch. der Phil. zweit. Bd. p. 60.

[2]) Eth. 4, 14. End. 3, 7. Magn. mor. 1, 31. In Bezug auf die drei geselligen Tugenden, Scherzhaftigkeit, Freundschaftlichkeit, Offenheit, welche Eth. l. l. g. E.: *τρεῖς ἐν τῷ βίῳ μεσότητες* genannt werden, mit dem Zusatz: *εἰσὶ δὲ πᾶσαι περὶ λόγων τινῶν καὶ πράξεων κοινωνίαν*, bleibt es magn. mor. 1, 33. unentschieden, ob dies wirkliche Tugenden sind, und Eud. 3, 7. p. 1234. a. 23. werden sie mehr zu den physischen Tugenden gerechnet, da sie vorzüglich auf dem Temperament (*φυσικὴ ὁρμή*, vergl. magn. mor. 1, 35. und oben p. 271. 272.) beruhen. S. noch Eud. 7, 13.

solche, die Lächerliches vorbringen, als bäurisch (ἄγροικοι) und streng (σκληροί). Diejenigen nun, welche auf schickliche Weise scherzen, heißen gewandt (εὐτράπελοι, οἷον εὔτροποι. [1]) Wie man nemlich nach der Art und Weise der Bewegungen des Körpers die Beschaffenheit desselben beurtheilt, so scheint auch dem Temperamente eine Beweglichkeit eigenthümlich zu seyn, nach der man die besondere Eigenschaft desselben näher bestimmt. Indessen werden bei der vorherrschenden Lust am Lächerlichen und bei der übertriebenen Freude an Scherz und Spott selbst die Possenreißer gewandt genannt, da sie Wohlgefallen erwecken; während die rechte Gewandtheit (ἐπιδεξιότης), welche mit Anstand verbunden ist, nur der Mitte allein zukommt. Den schicklich Scherzenden erkennt man daran, daß er nur solches redet und mit anhört, was einem gesitteten und freisinnigen Manne geziemt; wesentlich verschieden ist der Scherz eines solchen von dem eines sklavisch Gesinnten, wie auch der Scherz eines Gebildeten von dem des Ungebildeten. Derselbe Unterschied giebt sich in der alten und neuen Komödie zu erkennen; in jener liegt das Lächerliche in schmutzigen Reden, in dieser in versteckten Anspielungen (ὑπόνοια) [2]). Ob nun aber der schicklich Scherzende darnach bestimmt werden muß, daß er das sagt, was einem freisinnigen Manne geziemt, oder darnach, daß er den Anderen nicht verletzt oder ihm sogar ergötzlich ist, das kann nicht so im Allgemeinen festgesetzt werden; denn dem Einen ist dies, dem Andern jenes verhaßt und angenehm. Der schicklich Scherzende wird sich gegen Andere nur solche Scherzreden erlauben, wie er sie selbst von Anderen duldet. Da nun der Spott eine gewisse Art von Lästerung ist, welcher durch die Gesetzgebung vorgebeugt wird, so giebt sich der gebildete und

[1]) Vergl. Rhet. 2, 12. extr.

[2]) Vergl. Poet. c. 5.: τοῦ αἰσχροῦ ἐστι τὸ γελοῖον μόριον, und Rhet. 3, 13.

freigeborne Mann selbst das Gesetz und ein solcher befindet sich in der rechten Mitte, mag man ihn nun fein oder gewandt nennen. Der Possenreißer erliegt seiner Neigung zum Lächerlichen, und schont weder sich, noch Andere, wenn er nur Lachen erregen kann; und der bäurische Mensch ist bei seinem harten widerwärtigen Wesen ganz unbrauchbar für die Geselligkeit.

3. Ausgleichung der selbstsüchtigen und geselligen Triebe.

a. Subjectiv vermittelt durch Scham und gerechten Unwillen.

Es giebt gewisse leidende Seelenzustände [1]), welche in ihrer rechten Wirksamkeit von Einfluß sind auf die Ausgleichung der selbstsüchtigen und geselligen Triebe, ohne daß sie eigentliche Tugenden sind. So ist die Scham (αἰδώς) [2]) mehr ein leidender Seelenzustand, als eine Fertigkeit und daher keine Tugend. Sie ist Furcht vor Schmälerung des guten Rufes (ἀδοξία), und giebt sich, wie die Furcht, äußerlich zu erkennen; nemlich, wie die, welche sich schämen, erröthen, so werden die von Furcht Ergriffenen blaß. Es wird also von beiden der Körper afficirt. Nicht für jedes Alter paßt sich die Scham, sondern für die Jugend; denn da diese bei ihrer Leidenschaftlichkeit oft fehlt, so kann sie durch Scham davon abgehalten werden. Daher loben wir sie auch an Jünglingen; aber einen älteren Mann möchte wol Niemand loben, weil er verschämt ist; denn dieser muß nichts thun, worüber er sich zu schämen hätte. Auch kann sie bei einem Guten gar nicht statt finden, da sie nur wegen schlechter Handlungen entsteht. Gleichgültig ist es hierbei, ob Einiges in Wahrheit schlecht ist, oder nur nach der Meinung, nach Sitte

[1]) Eud. 3, 7. werden diese Seelenzustände μεσότητες παθητικαί genannt.

[2]) Eth. 4, 15. Eud. I. 1. Magn. mor. 1, 30. Vergl. Rhet. 2, 6. wo die Scham als αἰσχύνη mit unter den πάθη aufgeführt wird.

und Gebrauch; beides darf nicht zugelassen werden. Der Schlechte ist aber von der Art, daß er etwas Schimpfliches zuläßt. Widersinnig ist es nun, daß, wenn man sich schämt, indem man etwas Schlechtes thut, deshalb glaubt, man sey gut; denn die Scham findet nur bei freiwilligen Handlungen statt und unfreiwillig wird der Gute nie etwas Schlechtes thun. Nur auf relative Weise ist die Scham etwas Gutes, wenn man sich nemlich nach einer schlechten Handlung schämt. Dies kann aber bei wirklichen Tugenden gar nicht statt finden. Wenn nun Schamlosigkeit und über eine unsittliche Handlung sich nicht zu schämen etwas Schlechtes ist, so folgt daraus noch nicht gleich, daß sich zu schämen etwas Gutes ist, da es besser erscheint, dies gar nicht nöthig zu haben. Das Uebermaaß der Scham ist die Verschämtheit (*κατάπληξις*), der Mangel die Schamlosigkeit [1]). Ferner gehört hierher noch der gerechte Unwille, die Entrüstung (*νέμεσις*) [2]), welche die Mitte hält zwischen Neid (*φθόνος*) und Schadenfreude (*ἐπιχαιρεκακία*). Diese Eigenschaften beziehen sich auf Freude und Schmerz über das, was den Anderen zu Theil wird. Es empfindet nemlich der vom gerechten Unwillen Ergriffene Schmerz über das unverdiente Glück Anderer [3]); das Maaß hierin überschreitet der Neidische, der sich über jedes Glück Anderer grämt; der Schadenfrohe läßt es aber so sehr an jedem Schmerz fehlen, daß er sich vielmehr freut über jedes Unglück des Anderen.

b. Objective Vermittelung durch die Gerechtigkeit.

Wir sahen, wie mit dem Streben nach Ehre der Einzelne aus seiner Selbstsucht heraustritt und empfänglich wird

---

[1]) Eth. 2, 7.

[2]) Eth. l. l. Vergl. Rhet. 2, 9.

[3]) Das Gegentheil von der Entrüstung ist das Mitleid. Rhet. 2, 8.

für die Persönlichkeit Anderer und somit in den geselligen Trieben ein persönliches Verhältniß zu Anderen gewinnt. Doch wird dies Verhältniß, wie es sich im gegenseitigen Verkehr mannigfach gestaltet, ebenso oft gestört durch die Collisionen, in welche die besonderen Interessen gerathen, und es ist für die Lösung solcher Verwickelungen eine höhere Allgemeinheit erforderlich, welche frei von selbstsüchtigen Rücksichten nicht auf zufälliger Liebe und Zuneigung beruht, sondern gleichbleibende, durchgreifende Bestimmungen enthält, von denen Alle in ihren Ansprüchen gleiche Berücksichtigung finden [1]). Diese höhere Allgemeinheit ist das Recht, und das Ziel derselben die Gerechtigkeit [2]). Zur näheren Bestimmung der Gerechtigkeit kann man ausgehen von dem Gegentheil. Der Ungerechte nemlich übertritt die Gesetze (παράνομος), sucht seinen Vortheil mit dem Schaden Anderer (πλεονέκτης) und setzt alles auf Gleichheit Bezügliche aus den Augen (ἄνισος) [3]). Das Uebervortheilen bezieht sich besonders auf das übermäßige Streben nach solchen Gütern, die dem äußeren Glückswechsel unterworfen sind; bei einem solchen Streben bleibt der Vortheil Anderer ganz unberücksichtigt. Auch darin kann sich das Uebervortheilen zu erkennen geben, daß man gleichfalls ohne Berücksichtigung Anderer für sich stets nur das kleinere Uebel wählt, was eben beweist, daß der Uebervortheilende sich um die Gleichheit des Rechts nicht bekümmert; er ist auch gesetzwidrig, denn die Gesetzwidrigkeit umfaßt jede Art von Ungerechtigkeit. Daher ist offenbar alles Gesetzmäßige in gewisser Rücksicht gerecht [4]); wir nennen nemlich sowol das, was von der Gesetzgebung bestimmt wird, gesetzmäßig, als auch jede solcher Be-

[1]) Vergl. Pol. 3, 16. p. 1287. b. 3.)
[2]) Eth. 5, 1. Magn. mor. 1, 34. Vergl. Rhet. 1, 12—14.
[3]) Eth. 5, 2.
[4]) Eth. 5, 3.

stimmungen gerecht. Die Gesetze gehen aber auf alle Verhältnisse ein und ihr Ziel ist, die Wohlfahrt Aller zu fördern; nur die Art, wie dies geschieht, gestaltet sich verschieden nach den verschiedenen Verfassungen. Somit nennen wir in gewisser Weise das gerecht, was in der bürgerlichen Gesellschaft die Glückseligkeit und alles zu derselben Erforderliche sowol bewirkt als auch erhält. Das Gesetz dringt gebietend auf jegliche Tugend; so auf Tapferkeit, indem es verbietet, Reihe und Glied zu verlassen, zu fliehen und die Waffen wegzuwerfen; es dringt auf Mäßigkeit durch Verbot des Ehebruchs und jeglicher Ausschweifung, oder auf Sanftmuth durch Verbot von Real- und Verbalinjurien, und so greift es überall gebietend und verbietend ein. Da nun die Gerechtigkeit das Gerechte zu ihrem Ziel hat, so ist sie die vollendete Tugend, jedoch nicht an sich, sondern nur in der Beziehung auf Andere; deshalb erscheint sie auch als die herrlichste unter den Tugenden, und nicht Hesperus, nicht Lucifer ist so bewundernswürdig, und sprüchwörtlich heißt es: „Gerechtigkeit schließt jede Tugend in sich." Vollendet ist sie besonders dadurch, daß sie die Anwendung der vollendeten Tugend enthält. Durch sie kann man nemlich auch gegen Andere Tugend üben; denn Viele sind zwar in ihren häuslichen Verhältnissen zur Ausübung der Tugend fähig, aber in ihren Beziehungen zu Anderen sind sie dazu unfähig, und Recht hat deshalb Bias, daß erst das Amt den Mann zeigt. Wegen dieser der Gerechtigkeit wesentlichen Beziehung auf Andere ist sie die einzige unter den Tugenden, welche dem Anderen zu Gute kommt (*ἀλλότριον ἀγαθόν*) [1]), weil sie dessen Wohl fördert und nicht auf das eigene Wohl dabei bedacht ist. Wie nun derjenige der Schlechteste ist, welcher sowol gegen sich als auch gegen Andere unredlich erscheint, so ist der der Beste, welcher nicht ausschließlich in Bezug auf sich, sondern in Bezug auf Andere die Tugend ausübt,

[1]) Vergl. Eth. 5, 10. p. 1134. b. 5.

denn dies ist schwer und gerade diese Art der Gerechtigkeit ist nicht ein Theil der Tugend, sondern die ganze Tugend, und ihr ist nicht die Ungerechtigkeit als eine besondere Schlechtigkeit entgegengesetzt, sondern die Schlechtigkeit überhaupt. So- mit ist Tugend und Gerechtigkeit im Allgemeinen dasselbe; doch ihrem begriffsmäßig unterschiedenen Seyn nach (τὸ εἶναι) [1]) sind sie verschieden, insofern sich die Gerechtigkeit nur in der Gemeinschaft mit Anderen darstellt, die Tugend aber als solche einfach für sich die innere habituell gewordene Gesinnung des Einzelnen bezeichnet, ohne Rücksicht auf ihre Verwirklichung im öffentlichen Leben. Wir suchen nun aber nicht die allgemeine Gerechtigkeit, welche der Complex aller Tugenden ist, sondern die specielle [2]), die sich als eine besondere Tugend darstellt. Daß es eine solche giebt, darin stimmen Alle überein, wie es auch eine Ungerechtigkeit giebt als eine besondere Art von Schlechtigkeit. Dies sieht man daran, daß Jeder, welcher etwas auf die übrigen Laster Bezügliches thut, zwar ungerecht handelt, ohne aber gerade Jemanden zu übervortheilen, wie z. B. der, welcher aus Feigheit den Schild wegwirft, oder aus Groll verleumdet, oder aus Habsucht mit seinem Gelde nicht zur Unterstützung bereit ist. Wenn aber Jemand einen Anderen übervortheilt, so macht er sich oft keines von jenen Lastern schuldig, wenigstens nicht aller, sondern er begeht eine bestimmte Schlechtigkeit; wir tadeln ihn ebenfalls wegen Ungerechtigkeit. Es giebt also eine ganz specielle Ungerechtigkeit, die sich wie das Besondere zum Allgemeinen, wie etwas speciell Ungerechtes zum Ungerechten und Gesetzwidrigen überhaupt verhält. Macht sich Jemand aus Gewinnsucht des Ehebruchs schuldig und erhält dafür etwas; macht dagegen ein Anderer aus sinnlicher Begierde sich desselben Vergehens schuldig und opfert dazu noch von dem Seinigen

[1]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 628. Anm. 5.

[2]) Eth. 5, 4.

etwas auf, so erscheint dieser eher unmäßig, als daß er Jemanden übervortheilt, jener aber ungerecht, ohne unmäßig zu seyn, weil er sich eben nur von der Gewinnsucht bestimmen läßt. Es lassen sich alle Handlungen der allgemeinen Ungerechtigkeit auf ein besonderes Laster zurückführen, wie der Ehebruch auf Unmäßigkeit, die Flucht auf Feigheit, Realinjurien auf Zorn; die Gewinnsucht aber auf nichts Anderes, als auf Ungerechtigkeit. Dies Uebervortheilen, dies unrechtmäßige Streben nach Zuviel offenbart sich in Bezug auf Ehre, oder auf Besitz, oder auf Wohlfahrt, oder wie man sonst noch dies Alles in ein Wort zusammenfassen kann. Es ist nun das Ungerechte überhaupt als Gesetzwidrigkeit und Ungleichheit bestimmt worden [1]), und das Gerechte im Allgemeinen als Gesetzmäßigkeit und Gleichheit. Da nun aber das unrechtmäßige Mehrhaben eine besondere Art der Ungleichheit ist, indem zwar alles Mehrhaben als Ungleichheit, aber nicht jede Ungleichheit als Mehrhaben erscheint, so ist auch die specielle Ungerechtigkeit eine besondere Art der allgemeinen, und ebenso verhält sich die besondere Gerechtigkeit zur allgemeinen. Es handelt sich hier nun nicht um das Allgemeine, sondern um die besondere Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, um das besondere Recht und Unrecht. Nach ihrem Gegenstand ist diese Gerechtigkeit einerseits austheilend (*ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς*) und bezieht sich auf die Vertheilung von Ehre, von Besitz und von Allem, was unter den Bürgern eines Staats theilbar ist; andererseits ist sie ausgleichend in Bezug auf den gegenseitigen Verkehr (*τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν*) und weil in diesem Verkehr mit Anderen sowol freiwillige als unfreiwillige Handlungen hervortreten, so ist die ausgleichende Gerechtigkeit zwiefach. Auf das Freiwillige bezieht sich Kauf, Verkauf, Anleihe, Bürgschaft, Darlehn u. s. w. Hier ist das Princip der freie Wille

[1]) Eth. 5, 5.

von Seiten derer, die Verbindlichkeiten unter einander auf sich nehmen. Was dagegen wider Willen uns begegnet, davon geschieht Einiges heimlich, wie Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei u. dgl. m.; Anderes gewaltsam, wie Mißhandlung, Einsperren ins Gefängniß, Mord, Raub u. s. w. Wenn nun das Ungerechte auf Ungleichheit beruht, so hat das Gerechte die Gleichheit zu seiner wesentlichen Bestimmung [1]); denn überall, wo das Zuviel und das Zuwenig stattfindet, da muß auch das Gleiche als Mitte vorhanden seyn. Es stimmen auch Alle darin überein, daß das Gerechte das Gleiche sey, insofern man das Gleiche als das Ausgleichende auch das Gerechte nennt. Es ist somit die Gerechtigkeit Mitte und Gleichheit. Als Mitte ist sie die Mitte zweier Sachen, eines Zuvielen und eines Zuwenigen; als Gleichheit das Gleichsetzen zweier Personen. Es gehören daher zur Gerechtigkeit wenigstens vier Dinge, zwei Personen und zwei Sachen, denn jenen kommt sie zu und an diesen bewährt sie sich [2]), und es wird auch dieselbe Gleichheit zwischen Personen und Sachen statt finden; denn wie sich jene verhalten, so müssen sich auch diese verhalten; wenn sie nicht gleich sind, so erhalten sie auch nicht Gleiches. Streitigkeiten und Beschwerden entstehen eben daraus, wenn Gleichen Ungleiches oder Ungleichen Gleiches zu Theil wird. In Bezug auf die Personen muß die Würdigkeit berücksichtigt werden, die freilich nach den verschiedenen Staatsverfassungen eine verschiedene Bestimmung enthält; in der Demokratie erhält sie ihre Bestimmung durch die Freiheit [3]); in der Olig-

[1]) Eth. 5, 6.

[2]) Ib. l. l.: *οἷς τε γὰρ δίκαιον τυγχάνει ὄν, δύο ἐστί, καὶ ἐν οἷς τὰ πράγματα, δύο.*

[3]) Vergl. Pol. 6, 2. In der Demokratie sind Alle gleich, insofern sie an der Verwaltung des Staats Theil nehmen können. Vergl. Eth. 5, 10.: *ἐλευθέρων καὶ ἴσων κατ᾽ ἀριθμόν.*

archie durch Reichthum und vornehme Geburt [1]), und in der Aristokratie durch inneren Werth und Tüchtigkeit [2]). Die Gerechtigkeit beruht nur auf einer bestimmten Proportion (*τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι*); denn Proportion findet nicht bloß von der unbenannten, aus Einheiten bestehenden Zahl statt, sondern von der Zahl überhaupt; sie fordert Gleichheit des Verhältnisses und vier Glieder. Die discrete (*διῃρημένη*) Proportion hat vier verschiedene Glieder; die continuirliche (*συνεχής*) hat ebenfalls vier, nur sind die mittleren Glieder dasselbe. Wie sich nun die Person α zu einer andern β verhält, ebenso verhält sich die Sache γ zu einer anderen δ, oder wenn man mit den Gliedern alternirt, so wird die Proportion folgende: $\alpha:\gamma = \beta:\delta$, wo jede Person mit der ihr entsprechenden Sache zusammengestellt wird, und daher verhält sich die Person nebst der ihr gemäßen Sache zu einer anderen Person nebst der derselben gemäßen Sache [3]), wie sich die Personen selbst unter einander verhalten, $\alpha+\gamma:\beta+\delta=\alpha:\beta$. Die Vertheilung, welche in dieser Weise die Personen mit den Sachen verbindet, ist das Gerechte und bildet zugleich die Mitte für das, was die Proportion stört. Eine Proportion nun, in welcher die Summe der Glieder in einem solchen Verhältniß steht, nennt man eine geometrische, die in dem vorliegenden Fall nicht stetig seyn darf, weil die Person, welcher ein Lohn ertheilt wird, und der Lohn selbst nicht ein und dasselbe seyn kann. Das Ungerechte ist nun dasjenige, was die Proportion stört, und es wird demnach das eine Glied zu groß, das andere zu klein, und dies zeigt sich an den Handlungen selbst; denn wer Unrecht thut, maßt sich, im Fall die Sache ein Gut ist, zuviel von derselben an, und wer Unrecht leidet, erhält zu wenig. Ist die Sache ein Uebel, so findet das Umgekehrte statt; denn

[1]) Pol. 4, 4; 5, 1.

[2]) Pol. 4, 7. 8. Vergl. ib. 3, 3. Vergl. Eth. 5, 10.: *ἐλευθέρων καὶ ἴσων κατ' ἀναλογίαν.*

[3]) Eth. 5, 7.

das geringere Uebel wird gegen das größere zu einem Gut, und deshalb zieht man dieses jenem vor. Je mehr man aber das eine dem andern vorzieht, um so mehr erscheint es als ein größeres Gut. Die zweite Art der Gerechtigkeit, welche ausgleichend sich auf die in dem gegenseitigen Verkehr vorkommenden Collisionen bezieht [1]), ist verschieden von der austheilenden Gerechtigkeit. Denn während diese Alles, was in dem Staate den einzelnen Bürgern gemeinsam ist, nach der angegebenen Proportion vertheilt und selbst bei Austheilung der öffentlichen Gelder auf das Verdienst und die Beisteuer des Einzelnen Rücksicht nimmt, hält die ausgleichende Gerechtigkeit sich bloß an das Quantitative, und läßt das Qualitative, die Würde und das Verdienst der Personen ganz unbeachtet; daher die Proportion eine rein arithmetische ist. Das Gesetz berücksichtigt nur den Unterschied des Verlustes und die Personen gelten vor demselben als gleich. Die Ungerechtigkeit, welche in der Ungleichheit besteht, sucht der Richter auszugleichen. Es findet hier nemlich ein Mißverhältniß statt in Bezug auf das, was dem Einen wiederfährt und der Andere gegen denselben ausübt, sey es, daß der Eine sich Mißhandlungen des Körpers oder Entwendung des Besitzes erlaubt. Vor dem Richter gilt das, was der Eine gelitten und von dem Anderen gegen ihn verübt ist, als Verlust (*ζημία*) und Gewinn (*κέρδος*), und es handelt sich hier ebenfalls um das Zuviel und Zuwenig, wofür das Recht die Mitte ist. Wer Schaden zufügt, hat Vortheil, nemlich des Guten zu viel oder des Uebels zu wenig, und der Andere hat umgekehrt des Guten zu wenig und des Uebels zu viel. Das Recht ist nun eben ausgleichend und das rechte Verhältniß herstellend (*διορθωτικόν* od. *ἐπανορθωτικόν*), indem es die Mitte setzt zwischen Verlust und Gewinn. Daher nimmt man in streitigen Fällen seine Zuflucht zum Richter, denn an diesen sich wen-

[1]) Eth. 5, 7.

den heißt nichts anders, als das lebendige Recht (*δίκαιον ἔμψυχον*) in Anspruch nehmen, und man nennt die Richter auch Vermittler (*μεσιδίους*), gleichsam als ob sie die Mitte träfen, wenn sie das Recht geltend machen. Die Ausgleichung geschieht dadurch, daß ermittelt wird, um wie viel der Eine sich zu viel angemaßt und der Andere zu wenig erhalten hat, und nach einer arithmetischen Proportion die Gleichheit des Verhältnisses hergestellt wird, indem jenem das Zuviel entzogen und diesem beigelegt wird. Es scheint nun aber Manchen, wie den Pythagoreern, die Wiedervergeltung (*τὸ ἀντιπεπονθός*) das Recht schlechthin zu seyn [1]), doch kann man dies nicht so ganz im Allgemeinen (*ἁπλῶς*) aussprechen, denn die Wiedervergeltung ist weder dasselbe, was die austheilende, noch was die ausgleichende Gerechtigkeit ist. Wenn z. B. eine Magistratsperson Jemanden schlägt, so darf man nicht gleich wiederschlagen; schlägt dagegen Jemand eine Magistratsperson, so genügt es nicht, daß derselbe wiedergeschlagen werde, sondern er muß streng gezüchtigt werden. Dann macht auch das Freiwillige und Unfreiwillige einen wesentlichen Unterschied [2]). Wichtig ist aber für den gegenseitigen Verkehr das wiedergeltende Recht, wobei nicht auf das Quantitative (*μὴ κατ' ἰσότητα*), sondern auf das Qualitative (*κατ' ἀναλογίαν*) Rücksicht genommen wird; denn durch ein der geometrischen Proportion entsprechendes Geben und Nehmen wird der Staat erhalten [3]). Wird nemlich die Möglichkeit genommen, ein erlittenes Uebel zu vergelten oder für eine empfangene Wohlthat sich erkenntlich zu zeigen, so hört jede Gemeinschaft und wechselseitige Dienstleistung auf. Werden z. B. Baumeister, Schuhmacher, Haus, Schuh in gegenseitige Beziehung auf einander gebracht (*ἡ κατὰ διάμετρον σύζευξις*), so muß der Baumeister vom

[1]) Eth. 5, 8. Vergl. magn. mor. 1, 34.

[2]) Vergl. Eth. 5, 10. besonders p. 1135. a. 15.

[3]) Verl. Pol. 1, 2. p. 1253. a. 18. und 2, 1; 3, 12.

Schuhmacher dessen Arbeit nehmen und diesem wiederum die seinige zu Theil werden lassen; doch diese Gleichheit im Austausch ist nicht genug, sondern es muß auch der Werth der einzelnen Gegenstände in Anschlag gebracht werden. Erst wenn dies der geometrischen Proportion gemäß ausgeglichen ist, dann kann der gegenseitige Austausch statt finden [1]). Denn jede technische Betriebsamkeit würde aufgehoben sein, wenn nicht der, welcher sein Werk hingiebt, etwas demselben in quantitativer und qualitativer Beziehung Entsprechendes wiedererhielte [2]). Daß aber die Leistungen der einzelnen Bürger nicht gleich seyn können, ist natürlich, weil der Staat aus verschiedenen Klassen von Bürgern besteht, die für ihre Leistungen nicht denselben Lohn in Anspruch nehmen können. Was nun gegen einander ausgetauscht werden soll, das muß mit einander verglichen werden können, und hierzu ist das Geld eingeführt, welches den Werth jeder Sache mißt [3]), und also auch das Zuviel und das Zuwenig bestimmt. Was nemlich gegeneinander ausgetauscht wird, das muß in gewisser Beziehung gleich seyn, insofern es durch ein und dasselbe gemessen wird. In Wahrheit ist aber das Bedürfniß das Maaß; denn wenn das Bedürfniß nach einer Sache gar nicht oder nicht gleichmäßig vorhanden ist, dann findet kein Austausch statt. Da man nun gerade nicht immer einen Gegenstand gegen den andern austauschen will, weil man denselben eben nicht nöthig hat, so ist nach einer getroffenen Uebereinkunft das Geld an die Stelle

[1]) Eth. 5, 8. p. 1133. a. 10: ἐὰν οὖν πρῶτον ᾖ τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον, εἶτα τὸ ἀντιπεπονθὸς γένηται. Vergl. weiter unten a. 31: ἔσται δὴ ἀντιπεπονθός, ὅταν ἰσασθῇ . . . εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν, ὅταν ἀλλάξωνται.

[2]) Ib. a. 14.: ἀνῃροῦντο γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ ὅσον καὶ οἷον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον.

[3]) L. l. p. 1133. a. 19.: διὸ πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὧν ἐστιν ἀλλαγή. ἐφ' ὃ τὸ νόμισμα ἐλήλυθε. Vergl. ib. p. 1133. b. 16.

des gegenseitigen Bedürfnisses getreten [1]). Die Wiedervergeltung steht nun also zu dem austheilenden und dem ausgleichenden Recht in einer bestimmten Beziehung, und zwar so, daß sie eine aus den diesen Rechten einzeln angehörigen Bestimmungen zusammengesetzte Proportion bildet und ebenfalls die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig bezweckt. Die rechtliche Handlung (*δικαιοπραγία*) ist nun somit die Mitte zwischen dem Unrechtthun und Unrechtleiden [2]), und die Gerechtigkeit daher eine Tugend, welche auf die Mitte überhaupt geht und zwar nicht in der Weise, wie die früheren Tugenden, welche die Mitte bildeten zwischen zwei entgegengesetzten Lastern. Der Gerechtigkeit steht nur ein einziges, die Ungerechtigkeit, gegenüber, welche den Extremen angehört, insofern sie in Rücksicht auf verschiedene Personen das Zuviel und Zuwenig zugleich in sich schließt. Wer Unrecht thut, hat in Bezug auf das Gute zu viel, wer Unrecht leidet, hat zu wenig, und umgekehrt verhält es sich in Bezug auf das Uebel. Wie die Ungerechtigkeit sich nun in beiden Extremen zugleich offenbart, so die Gerechtigkeit nur in der Mitte das Zuviel oder Zuwenig, welches sich geltend machen will. Eine Tugend ist aber die Gerechtigkeit als diejenige Fertigkeit, welche auf der inneren Gesinnung beruhend, das Gerechte hervorbringt und in dem besonderen Fall sowol sich, Anderen gegenüber, als auch diesen unter sich nach dem gehörigen Verhältnisse zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig Recht zu verschaffen weiß; sie bringt also sich selbst als die Mitte in der besonderen Streitsache hervor und macht diese zu einer gerechten [3]).

---

[1]) L. l. p. 1133. a. 29.: *ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην.* Vergl. weiter unten p. 1133. b. 10.: *ὑπὲρ δὲ τῆς μελλούσης ἀλλαγῆς, εἰ νῦν μηδὲν δεῖται, ὅτι ἔσται, ἐὰν δεηθῇ, τὸ νόμισμα οἷον ἐγγυητής ἐσθ' ἡμῖν.*

[2]) Eth. 5, 9.

[3]) Dies ist das *δικαιοῦν* od. *δικαίωμα*, wovon weiter unten.

Von den beiden in einer ungerechten Handlung statt findenden Extremen ist aber das Unrechtthun schlechter, als das Unrechtleiden; jenes ist geradezu eine Schlechtigkeit, während dieses frei ist von Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit [1]). Das Recht nun, welches als die ausgleichende Mitte sich in streitigen Fällen geltend macht, ist sowol das Recht schlechthin als auch das die bürgerliche Gemeinschaft begründende Recht (*τὸ πολιτικὸν δίκαιον*) [2]), das zwischen solchen Statt findet, die frei, und entweder als Bürger (*κατ᾽ ἀριθμόν*) oder in Rücksicht auf vornehme Geburt, Reichthum und innere Tüchtigkeit (*κατ᾽ ἀναλογίαν*) einander gleich, sich vereinigt haben, und sich unabhängig nach außen hin in ihrem Verein selbst genügen können. Dies Recht ist allen gemeinsam, welche Theil haben an dem Gesetze des Staats; und da dieses der Ungerechtigkeit wegen gegeben ist, so macht es sich geltend unter denen, die einander Unrecht zufügen können; denn die Gerichte geben die gesetzmäßige Entscheidung des Rechts und des Unrechts. Jedoch sind noch nicht Alle, die Unrechtes thun, sogleich ungerecht, insofern sie es nicht freiwillig und mit Absicht gethan haben [3]). Die Ungerechtigkeit besteht darin, sich zu viel zu nehmen von den Gütern und zu wenig von den Uebeln. Das Gesetz nun ist leidenschaftslos und der Hüter des Rechts und somit des Gleichen [4]). Nur eine Aehnlichkeit mit dem Recht, wie es sich in der Gemeinschaft des Staates darstellt, hat das Recht des Herrn gegen seine Sclaven und des Vaters gegen seine Kinder [5]); denn der Sclave, wie auch die Kinder, machen gleichsam nur einen Theil des Herrn aus und dieser wird sich nicht selbst schaden wollen und gegen sich selbst un-

[1]) Vergl. Eth. 5, 15. p. 1138. a. 28.
[2]) Eth. 5, 10.
[3]) Vergl. oben p. 246. sq. 352. u. unten p. 357. sq.
[4]) Vergl. oben p. 288. sq.
[5]) Vergl. Eth. 5, 15. p. 1138. b. 5.

gerecht werden. Es wird daher hier auch nicht das Gesetz in Anwendung kommen, worauf das Recht beruht. Es findet auch zwischen Herrn und Sclaven, zwischen Vater und Kindern kein Wechsel der Herrschaft statt, wie dies der Fall ist bei den Bürgern des Staats, welche abwechselnd herrschen und gehorchen. Eher giebt es daher noch eine Gemeinschaft des Rechts zwischen Mann und Frau, weil eine Theilung der Herrschaft zwischen ihnen statt findet; doch ist das Recht hier doch immer ebenso verschieden, wie die Haushaltung von der Staatswirthschaft. Das Recht aber, wie es unter den Bürgern eines Staats Geltung hat, ist theils naturgemäß, theils durch das Gesetz bestimmt [1]). Das Naturrecht hat überall dieselbe Geltung und ist unabhängig von der Vorstellung und Ansicht der Menschen; bei dem gesetzmäßigen Recht dagegen erscheint es, so lange dasselbe noch nicht gesetzlich festgesetzt ist, als gleichgültig, ob es gehalten wird oder nicht; und ebenso verhält es sich mit den Verordnungen (ψηφίσματα), die in Bezug auf besondre Fälle gegeben werden. Was die Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit des Rechts betrifft, so ist bei den Göttern freilich das Recht unveränderlich, aber bei uns giebt es auch manches Naturrecht, was jedoch in Folge der Schwäche der Menschennatur ganz veränderlich ist. Daraus aber, daß die Rechte veränderlich sind, folgt noch nicht, daß sie alle insgesammt nicht naturgemäß sind; denn selbst das Naturgemäße kann sich verändern, wie z. B. die linke Hand, obgleich sie von Natur schwächer ist, als die rechte, dennoch bei Manchen gleiche Kraft und Stärke gewinnen kann, wie die rechte. Die aus Uebereinkunft und durch den Nutzen entstandenen Rechte gestalten sich bei den verschiedenen Völkern so verschieden, wie die Maaße und Gewichte. Dies sind recht eigentlich die nicht naturgemäßen (τὰ μὴ φυσικά) und nur der menschlichen Natur angehörigen Rechte, welche sich nicht überall

[1]) Vergl. Rhet. 1, 13. 14. g. E. 15.

gleich bleiben, wie auch nicht die Staatsverfassung überall dieselbe ist, denn nur eine ist überall der Natur gemäß, nemlich die beste [1]).

Es unterscheidet sich aber die widerrechtliche Handlung (ἀδίκημα) von dem Widerrechtlichen (ἄδικον) und das rechtliche Verfahren (δικαίωμα) von dem Gerechten; es ist nemlich das Widerrechtliche entweder der Natur oder der gesetzlichen Anordnung entgegen, und wird erst, wenn es ausgeübt ist, zur widerrechtlichen Handlung. Ebenso verhält es sich mit dem rechtlichen Verfahren. Doch nennt man die Ausübung des Gerechten gemeinhin rechtliche Handlung (δικαιοπράγημα), indem das rechtliche Verfahren die Verbesserung (ἐπανόρθωμα) der widerrechtlichen Handlung ist.

Ungerecht und gerecht handelt aber nur der, welcher freiwillig handelt; geschieht beides unfreiwillig, so ist die Handlung zufällig. Freiwillig handelt Jemand, wenn das Princip der Handlung in ihm liegt, und er sich wissend verhält und nicht unbekannt ist weder mit der Person, gegen die er handelt, noch mit dem Werkzeug, womit, und mit dem Zweck, weshalb er etwas ausübt. Was nun Jemand nicht weiß, oder was, wenn er es auch recht wohl weiß, dennoch nicht in seiner Macht liegt, sondern mit Gewalt erzwungen wird, das ist unfreiwillig. Es kann nun zu dem Freiwilligen noch das Beabsichtigte und Vorsätzliche hinzukommen, indem es vorher genau überlegt ist, und demnach sind drei Arten von Beschädigungen möglich: 1) aus Irrthum, wenn der Schaden unvermuthet entsteht, welches ein Unfall, ein Unglück (ἀτύχημα) ist; entsteht er nicht unvermuthet, doch ohne Bosheit, so ist es ein Fehler; denn man fehlt, wenn das Princip der Ursache in dem Handelnden liegt, und man hat Unglück, wenn das Princip außerhalb liegt; 2) wenn der Handelnde die einzelnen Umstände zwar genau kennt, aber nicht nach sorgfältiger

[1]) Vergl. Pol. 3, 13.

Ueberlegung die Handlung beabsichtigt; dann ist die That eine widerrechtliche Handlung (ἀδίκημα), wie wenn sie durch Zorn und Leidenschaften, oder durch andere nothwendige oder natürliche Bedürfnisse veranlaßt ist; der Handelnde selbst braucht aber deshalb noch nicht ungerecht und schlecht zu seyn; 3) wenn die Handlung vorsätzlich und beabsichtigt ist, dann ist der Handelnde ungerecht und schlecht [1]). In Bezug auf das Unfreiwillige verdient der Handelnde nur dann Verzeihung, wenn er nicht nur in Unwissenheit, sondern auch aus Irrthum fehlt. Findet aber kein Irrthum statt, sondern Unwissenheit, die veranlaßt ist durch eine Leidenschaft, welche weder naturgemäß noch menschlich ist, dann kann keine Verzeihung eintreten. Was nun noch das Freiwillige und Unfreiwillige betrifft, in Bezug darauf, daß Jemanden ein Unrecht widerfährt oder ihm Recht zu Theil wird [2]), so ist hier fest zu halten, daß Recht und Unrecht immer wenigstens zwischen zwei Personen statt findet, und außerdem daß, wie die Ausübung des Rechts und des Unrechts von der einen Seite beschaffen ist, es sich ebenso auch mit dem Entgegennehmen des Rechts und dem Erleiden des Unrechts auf der anderen Seite verhält. Es kann nemlich Jemand eine gerechte oder ungerechte Handlung zufällig thun (δίκαια oder ἄδικα πράττειν), indem er sie wider Willen ausübt; er kann aber auch das Recht oder das Unrecht als solches beabsichtigen und es freiwillig ausüben (δικαιοπραγεῖν oder ἀδικεῖν). Wie nun in Bezug auf die Ausübung sich dort das Unfreiwillige und hier das Freiwillige verhält; ebenso wird es sich auch in Bezug auf das Entgegennehmen des Rechts oder mit dem Erleiden des Unrechts verhalten. Es kann Jemand Ungerechtes erdulden (ἄδικα πάσχειν), ohne daß ihm Unrecht geschieht (ἀδικεῖσθαι), so daß zwar jeder, dem Unrecht geschieht, Ungerechtes duldet, aber

---

[1]) Vergl. Rhet. 1, 13.

[2]) Eth. 5, 11. Vergl. Rhet. 1, 13.

nicht umgekehrt, dem Ungerechtes Leidenden jedesmal Unrecht geschieht. Eben so ist es auch mit dem Gerechten und mit dem Recht. Es kann Jemanden Gerechtes zu Theil werden (δίκαια πάσχειν), ohne daß er sein Recht erhält (δικαιοῦσθαι); wer nun sein Recht erhält, dem wird auch immer Gerechtes zu Theil, aber nicht findet umgekehrt bei dem Letzteren immer das Erstere statt. Unmöglich ist es, daß Jemanden Unrecht geschieht, wenn Niemand da ist, der es zufügt, und ebenso wenig kann Jemand sein Recht erhalten, wenn Niemand dasselbe handhabt; aber Unrecht wird nicht zugefügt, wenn es nicht freiwillig und beabsichtigt ist; es geschieht in diesem Fall nur etwas Widerrechtliches. Niemand übt nun gegen sich selbst freiwillig Unrecht aus [1]); freilich fügt sich Mancher selbst Schaden zu und erleidet Widerrechtliches, aber Keiner fügt sich selbst freiwillig Unrecht zu, denn Keiner will es, auch der Unenthaltsame nicht, sondern dieser handelt nur wider seinen Willen. Jeder will nur das, was für ihn gut ist; der Unenthaltsame geräth aber mit sich selbst in Widerspruch, indem er, fortgerissen von seinen Begierden, der besseren Einsicht entgegenhandelt und nicht das thut, wovon er glaubt, daß es gethan werden muß. Endlich wird auch dem kein Unrecht zugefügt, welcher das Seinige freiwillig dem Anderen Preis giebt; denn für das Unrechtleiden liegt das Princip der Ursache in dem, der es zufügt; bei dem freiwilligen Preisgeben liegt es aber in dem, der es leidet.

Es fragt sich nun noch [2]), ob der Unrecht leidet, welcher einem Anderen mehr ertheilt, als er verdient, oder der, welcher es empfängt. Derjenige, welcher einem Anderen wider Verdienst mehr zu Theil werden und sich selbst weniger zukommen läßt, kann dies mit Absicht thun, indem er als bescheidener und billig denkender Mann gerne hinter Anderen

---

[1]) Vergl. Eth. 5, 15.

[2]) Eth. 5, 12.

zurücksteht und zugleich dadurch auf der anderen Seite mehr gewinnt an Ruhm und an dem, was an sich gut ist. Sich selbst thut er kein Unrecht, weil er nichts wider seinen Willen erleidet; höchstens wird ihm nur ein Schaden zu Theil. Derjenige aber, welcher zwischen Zweien entscheidend, dem Einen wider Verdienst mehr ertheilt, als dem Anderen, thut offenbar Unrecht, und nicht der, welcher jedesmal mehr empfängt; denn nicht der Veranlassende, sondern der freiwillig Ausübende thut das Unrecht und in diesem liegt das Princip zur Handlung. Jener thut etwas Widerrechtliches, wie man etwa auch sagen kann, daß ein Stein oder sonst etwas Lebloses, wodurch Jemand getödtet wird, oder eine Hand, ein Sclave etwas Widerrechtliches thut, ohne das hierin eigentlich das Princip der Handlung liegt. Wer nun in seiner Unwissenheit die Entscheidung ausspricht, thut in Rücksicht auf das gesetzlich festgesetzte Recht nicht Unrecht und auch seine Entscheidung ist nicht ungerecht, nur in einer gewissen Beziehung ist sie es, insofern das gesetzliche Recht verschieden ist von dem Naturrecht, und dieses, das doch Jeder kennen muß, bei der Entscheidung verletzt ist. Ertheilt er aber wissentlich die ungerechte Entscheidung, so ist er ein Uebervortheiler, sey es aus Gunst oder aus Rache, und er thut Unrecht, nicht bloß durch seine Vertheilung, sondern auch durch die Annahme des Geldes, wodurch er sich hat bestechen lassen. Man glaubt nun, daß es nur von dem Menschen abhange, Unrecht zu thun [1]), und daß es eben deshalb leicht sey, gerecht zu seyn. Freilich ist es nicht schwer, einem Anderen zu schaden; aber nicht Jeder, der Schaden zufügt, thut Unrecht; hierzu gehört die Absicht und eine zur Gewohnheit gewordene Fertigkeit, wodurch man jeden Augenblick zu solchen Beleidigungen und Kränkungen fähig ist [2]). Dies ist nun nicht so leicht und hängt nicht von

[1]) Eth. 5, 13.

[2]) Vergl. oben p. 251.

jedem Menschen ab. Ferner glaubt man, es gehöre nicht viel Weisheit dazu, das Gerechte und Ungerechte zu erkennen, indem man das Gerechte mit dem Gesetzmäßigen verwechselt und meint, es sey leicht, die Gesetze kennen zu lernen. Aber das Gesetzmäßige als solches ist noch nicht das Gerechte, sondern dies tritt erst ein mit der Ausübung und Anwendung der Gesetze in dem besonderen Fall, welche noch schwieriger ist, als die richtige Benutzung der Arzneimittel, wobei es gleichfalls nicht genügt, diese zu kennen, sondern wichtiger ist, sie zur gehörigen Zeit anzuwenden [1]). Da man nun glaubt, daß es leicht sey, Unrecht zu thun, so meint man, daß dasselbe auch von dem Gerechten ausgeübt werden könne, und von diesem um so mehr, als er, bekannt mit der einen Seite des Gegensatzes, mit dem Recht, auch noch besser die andere Seite, das Unrecht, zu kennen scheine. Doch man bedenkt nicht, wie eine schlechte Handlung Jemanden begegnen kann, ohne daß die Gesinnung desselben schlecht sey. Es kommt hier alles auf das Wie an, ob es aus einer habituell gewordenen Eigenschaft hervorgeht oder nicht. Selbst der Tapfere kann den Schild wegwerfen, ohne deshalb feige zu seyn, und ebenso ist andererseits der noch kein Arzt, der schneidet oder nicht schneidet, Heilmittel anwendet oder nicht, sondern es muß das Wie und die Geschicklichkeit berücksichtigt werden. Endlich findet nun das Recht nur unter solchen statt, denen gemeinschaftlich sind diejenigen Glücksgüter, welche an und für sich gut und nur durch ihre Anwendung schlecht werden; in Bezug auf solche Güter findet Uebermaaß und Mangel statt. Einige besitzen aber gleich den Göttern solche Güter, die, weil sie geistiger Natur sind, kein Uebermaaß zulassen [2]); Anderen dagegen gereicht Alles zum Verderben und in ihren Händen wird Alles schlecht. Zwischen diesen beiden Extremen nun liegt das den Menschen

---

[1]) Vergl. magn. mor. 2, 3. p. 1199. a. 30.

[2]) Vergl. oben p. 269. sq.

zukommende Gebiet, und auf diesem hat das Recht seine eigenthümliche Stelle. Was nun noch das Verhältniß der **Billigkeit** [1]) (*ἐπιείκεια*) zur Gerechtigkeit anbetrifft, so wird zunächst jene als etwas Gutes gelobt und der billig denkende Mann wird zugleich der Treffliche genannt, und doch scheint es auf der anderen Seite unstatthaft, daß das Billige als etwas, das gegen das Recht ist, lobenswerth sey; denn entweder ist das Recht nicht das Gute oder das Billige ist es nicht als etwas von dem Recht ganz verschiedenes. Man muß aber fest halten, daß das Billige das Recht immer mit in sich schließt, indem es eine vorzüglichere Art des Rechts ist, als das besondere Recht. Die Schwierigkeit, welche die Streitfrage veranlaßt, kommt bloß daher, daß das Billige zwar gerecht ist, aber nicht so, wie es das Gesetz bestimmt, sondern es ist vielmehr eine Verbesserung des gesetzlichen Rechts. Es spricht nemlich das Gesetz immer allgemein, und kann die besonderen Fälle nicht alle berücksichtigen, weil diese unendlich sind und für dieselben es keine allgemeine Norm giebt. Dies ist nun kein Fehler des Gesetzes, sondern liegt in der Natur der Sache, denn der Gegenstand der Handlung ist eben das Einzelne. Da nun die Bestimmungen des Gesetzes allgemein sind und später doch manches dem Allgemeinen Widerstreitendes eintreten kann, so ist es recht, wo der Gesetzgeber etwas übersah und wegen der allgemeinen Anordnung fehlte, das Mangelhafte zu verbessern, was auch der Gesetzgeber selbst thun würde, wenn er noch lebte, und was er, wenn er es vorausgesehen hätte, würde gleich angeordnet haben. Deshalb ist nun die Billigkeit noch vorzüglicher, als das besondere Recht, aber nicht besser, als das Naturrecht, denn eben dies macht sie geltend gegen das gesetzlich festgesetzte Recht, das in seiner abstracten Allgemeinheit mangelhaft seyn und in seiner

[1]) Eth. 5, 14. Magn. mor. 2, 1. Vergl. Rhet. 1, 13.

Anwendung auf einzelne Fälle zur Ungerechtigkeit werden kann [1]). Wer nun absichtlich nach demjenigen Recht strebt, welches das allgemeine Gesetz verbessert, und ein solches Recht geltend macht, und nicht zum Schaden Anderer sein Recht aufs Aeußerste treibt, sondern sich etwas entzieht, wenn er auch für sich die Hülfe des Gesetzes in Anspruch nehmen könnte, der ist billig und seine Gesinnung ist die Billigkeit, welche als eine besondere Art der Gerechtigkeit von dieser nicht der Gattung nach verschieden ist.

4. Die logischen Tugenden.

Die Gerechtigkeit ist diejenige Tugend, in welcher das handelnde Subject sich nicht mehr als dieser einzelne particuläre Wille durch Triebe und Leidenschaften bestimmen läßt, sondern in eine wesentliche Beziehung tritt zu den allgemein gültigen Bestimmungen, wie sie der denkenden Vernunft angehören. Mit dem Triebe nach Ehre geht schon der Einzelne aus seiner Selbstsucht heraus und läßt sich leiten von den höheren Trieben des geselligen Lebens. Mit dem Trieb nach Recht tritt er aber ganz aus der Sphäre des vernunftlosen Theiles der Seele in die dem Denken und der Vernunft angehörige Thätigkeit des Geistes; denn der Mensch als solcher, wie er seinem Begriff entsprechend ist, will nicht mehr den Anderen gegenüber von der Willkühr abhangen, sondern findet in den ihn umgebenden Lebensverhältnissen nur insofern Befriedigung, als er das Allgemeine als Bestimmungsgrund für das Handelnde anerkannt sieht. Dies Allgemeine gehört aber dem Denken an und der Trieb, dasselbe sich denkend anzueignen, ist der Wissenstrieb [2]). Zum Gegenstand hat dieser Trieb

---

[1]) L. I. p. 1137. b. 24.: *διὸ δίκαιον μέν ἐστι, καὶ βέλτιόν τινος δικαίου οὐ τοῦ ἁπλῶς δὲ, ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἁπλῶς ἁμαρτήματος.* Vergl. über *ἁπλῶς* Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 53. A. 4. und p. 234. A. 2.

[2]) Vergl. Met. 1, 1.

die Erkenntniß der Welt in ihren ewigen, unveränderlichen Formbestimmungen; insofern aber das praktische Bedürfniß hinzutritt, bezieht er sich auf das Veränderliche der menschlichen Lebenszustände [1]), und um in diesen den praktischen Zweck mit Bewußtseyn zu verfolgen, ist das Streben gerichtet auf die Erkenntniß sowol der praktischen Lebenszwecke, als auch auf die dazu führenden Mittel, um im Handeln tüchtig zu seyn. Hier tritt die reflektirende Thätigkeit ein, welche dem Verstande angehörig, sich mit den wechselnden Lebenszuständen beschäftigt; die Vollendung, deren diese Thätigkeit fähig ist, stellt sich als praktische Klugheit (φρόνησις) dar, als diejenige Tugend des Verstandes, welche wie das Auge der Seele (ὄμμα τῆς ψυχῆς) [2]) auf die Realisirung des Guten gerichtet ist [3]). Durch sie ist nemlich die richtige Erkenntniß des dem Menschen erreichbaren Guten vermittelt, und insofern sie in den mannigfaltigen Trieben der vernunftlosen Thätigkeit der Seele die Mitte bestimmt und sie zu Tugenden erhebt, ist sie die Eine Tugend, mit welcher alle übrigen gesetzt sind [4]), und somit die innerste bewegende Formbestimmung derselben, so daß durch dieselbe die ethischen Tugenden in einem inneren Zusammenhang stehen und nicht vereinzelt und losgerissen von einander sind [5]). In dieser die Triebe und Leidenschaften beherrschenden Tugend des Verstandes offenbart sich die höhere Vernunftthätigkeit des Geistes [6]), welche als im qualitativem Gegensatz zu dem vernunftlosen Theil der Seele stehend, die ethischen Tugenden zu qualitativen Eigenschaften erhebt. In dem guten Vorsatz stimmt Trieb und Vernunft mit einander

---

1) Vergl. oben p. 235 sq.
2) Vergl. oben p. 245. Note 4.
3) Vergl. oben p. 239.
4) Vergl. oben p. 241. 243.
5) Eth. 6, 13. p. 1144. b. 30.
6) Vergl. oben p. 244. 251.

überein, und ein solches vorsätzliche Handeln ist theils die zur Wirklichkeit strebende Vernunft, theils der mit Ueberlegung verbundene Trieb [1]). Es ist daher die Vernunft, welche sich vermittelst der praktischen Klugheit in dem Einzelnen und Besonderen als Grund und Princip, und zugleich auch als Endzweck verwirklicht. Die praktische Klugheit giebt sich unter dieser Leitung der Vernunft als eine concrete Einheit des Allgemeinen und Besonderen zu erkennen, und enthält in sich als Momente die Tugenden des Verstandes, durch welche das Gute sich sowol in dem Einzelnen als auch in den verschiedenen Kreisen des Lebens realisirt. Diese logischen Tugenden sind schon oben näher entwickelt worden [2]) und ergeben sich, je nachdem man das Besondere oder das Allgemeine für sich festhält. Sie stellen sich dar theils als Einsicht in der richtigen Beurtheilung einzelner Fälle, theils als Verständlichkeit in der schnellen Auffassung des Zwecks, theils als Wohlberathenheit in der Wahl der besten Mittel für die Erreichung eines guten Zwecks. Die praktische Klugheit bleibt auf die Endlichkeit der Triebe und überhaupt auf die veränderlichen Zustände der äußeren Erscheinungswelt beschränkt; da aber in der Regelung und Anordnung derselben die Vernunft sich als die übergreifende Einheit offenbart, so schreitet das Denken weiter dazu fort, die Principien der Vernunft, die ewigen unveränderlichen Bestimmungen zu erkennen, wie sie sich in ihrer reinen Allgemeinheit gestalten. Dies theoretische Erkennen, dies Denken der Principien ist die beste der vorzüglichsten Thätigkeit des Geistes angehörige Tugend, sie ist Weisheit [3]), für welche die praktische Klugheit insofern förderlich ist, als sie Maaß und Ordnung in den leidenden Seelenzuständen erhält, und die denkende selbstthätige Vernunft

---

[1]) Vergl. oben p. 246.

[2]) Vergl. p. 286.

[3]) Eth. 6, 6. 7. Vergl. oben p. 270.

unabhängig macht von dem Endlichen [1]), damit sie das ihr eigenthümliche Werk vollbringe, und in dem Ewigen, Unveränderlichen, in der Anschauung des an und für sich Wahren lebe, in welcher der Mensch der höchsten Seligkeit theilhaftig wird [2]). Doch der Besitz dieser vollendetsten Tugend ist nur wenigen Menschen beschieden, und geht über das praktische Gebiet hinaus, welches sich auf das allen Menschen erreichbare Gut beschränkt. Dies Gut findet an den ethischen Tugenden einen festen Haltpunkt, in welchen sowol das Uebermaaß als auch das Mangelhafte der Triebe überwunden ist, so daß diese widerstandlos sind gegen die Forderungen der Vernunft. Diese Unabhängigkeit von den Trieben wird durch die praktische Klugheit bewirkt, welche mit Sicherheit und mit vollem Bewußtseyn das Gute ungestört und ununterbrochen ausübt.

B. Die Tugendmittel.

a. Das Beharren in den guten Vorsätzen durch Besiegung der Lust (Enthaltsamkeit) und durch Ueberwindung der Unlust (Standhaftigkeit).

Da für die ungestörte Ausübung der Tugend das Beharren in den guten Vorsätzen wichtig ist [3]), so sind die Tugendmittel noch näher zu bezeichnen, die hinführen zu der Festigkeit des Charakters, welche die praktische Klugheit in sich schließt [4]). Für das ethische Handeln muß man fliehen die

---

[1]) Vergl. oben p. 252. und Eth. 6, 13. z. E.: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ (ἡ φρόνησις) τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγιείας ἡ ἰατρική. οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ, ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ. ἔτι ὅμοιον κἂν τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.

[2]) Vergl. oben p. 313.

[3]) Eth. 7, 1—12. Vergl. magn. mor. 2, 4. 6. Eud. 2, 7.

[4]) Vergl. Eth. 7, 11. p. 1152. a. b.

Lasterhaftigkeit, die Unenthaltsamkeit und thierische Rohheit. Dem Laster steht entgegen die Tugend, der Unenthaltsamkeit die Enthaltsamkeit. Die Enthaltsamkeit und der Gegensatz der thierischen Rohheit ist eine Tugend, welche über die menschliche Natur hinausgeht und eine heroische, göttliche genannt werden kann. Da nun über Tugend und Laster ausführlich gehandelt ist, und die thierische Rohheit nur selten bei den Menschen vorkommt, außer bei den Barbaren, und bei solchen, in denen in Folge von Krankheiten und anderen naturwidrigen Verstümmelungen das Menschliche verwischt ist, und da andererseits die heroische Tugend über die Menschennatur hinausgeht, so bleibt nur noch übrig die Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit in nähere Betrachtung zu ziehen. Es kann bei der richtigen Erkenntniß des Allgemeinen das handelnde Subject mit derselben in Bezug auf den besonderen Fall in Widerspruch gerathen. Da die Handlung einen vollständigen Schlußsatz darstellt [1]), so ist es möglich, daß der Untersatz (ἡ τελευταία πρότασις) zu dem Obersatz (ἡ καθόλου δόξα oder ὑπόληψις) in ein unrichtiges Verhältniß trete [2]), und somit der Schlußsatz falsch wird; z. B. kann nach einer allgemeinen Maxime das Süße für die Gesundheit als nachtheilig untersagt werden, für den einzelnen Fall tritt aber die Begierde ein und schiebt einen andern Obersatz unter, nemlich daß das Süße angenehm ist, und da nun der Bestimmungsgrund zur Handlung sowol von der vernunftlosen als auch von der vernünftigen Thätigkeit der Seele ausgehen kann, so entsteht hier ein Widerstreit. Der Unenthaltsame folgt der sinnlichen Begierde; diese und nicht die Vorstellung ist das der richtigen Ueberlegung Widerstrebende; daher können auch Thiere nicht unenthaltsam seyn, weil sie nicht im Stande sind, das Allgemeine aufzufassen, sondern auf das Einzelne beschränkt

---

[1]) Vergl. oben p. 284. 285.

[2]) Eth. 7, 5.

bleiben. Die Unenthaltsamen gleichen den Trunkenen und Schlafenden, in denen ebenfalls die Thätigkeit der Vernunft aufgehoben ist, die aber wieder eintritt, sobald das Lustgefühl, wie ein Rausch oder Schlaf, geschwunden ist. Von großer Bedeutung ist es daher in den besonderen Fällen, in welchen sich die Handlung stets bewegt, nicht durch das Sinnliche, sey es nun Lust oder Schmerz, sich abhalten zu lassen, der richtigen Erkenntniß zu folgen. Wer die sinnliche Lust besiegt, ist enthaltsam (ἐγκρατής), und wer der Unlust Widerstand leistet, ist standhaft (καρτερικός). In beiden Fällen ist aber die Neigung zum Uebermaaß noch vorhanden; daher Enthaltsamkeit und Standhaftigkeit keine vollendete Tugenden sind, wie die Mäßigkeit (σωφροσύνη), wo das Hemmen der Lust keinen Kampf kostet [1]); daher der Enthaltsame dem Mäßigen nachsteht. Außerdem ist die Festigkeit als Beharren in einer Sache noch abhängig von dem Zweck, den man verfolgt [2]). Derjenige nun, welcher sich von der Lust hinreißen läßt, ist unenthaltsam (ἀκρατής) [3]), entweder schlechthin in Bezug auf die sinnlichen Bedürfnisse des Körpers oder theilweise in einer gewissen Beziehung auf solche Gegenstände, die nicht zu den körperlichen Bedürfnissen gehören, sondern an sich gewählt werden, wie Ruhm, Ehre, Reichthum u. dgl. m. Von einem solchen sagt man, er ist seiner nicht mächtig, mit einem bestimmten Zusatze: entweder im Streben nach Reichthum oder nach Gewinn, oder im Zorn u. s. f. Es kann in Folge einer Krankheit oder des Wahnsinns eine solche Richtung auf besondere Gegenstände zur größten Unnatur werden und in Rohheit und Wildheit ausarten, wo von Unenthaltsamkeit nicht mehr die Rede seyn kann, weil ein solcher Zustand durch

---

[1]) Vergl. Eth. 7, 1. 3. 9. 11. In Eud. 2, 7. wird die ἐγκράτεια eine Tugend genannt.

[2]) Eth. 7, 10.

[3]) Eth. 7, 6.

die zerrüttete Natur des Menschen hervorgerufen ist. Diese theilweise Unenthaltsamkeit ist aber minder schimpflich [1]), als die, welche sich schlechthin auf die sinnliche Begierde bezieht, denn dort wird die Unenthaltsamkeit durch äußere Ursachen veranlaßt, während hier die sinnliche Lust im Inneren wohnt [2]). So ist der Zorn gefährlicher, als die sinnliche Lust; jener hört doch noch etwas von der Vernunft, wenn auch nur oberflächlich, dagegen die Begierde ausschließlich auf ihre Befriedigung gerichtet ist und die Stimme der Vernunft unberücksichtigt läßt. Der Zorn ist auch natürlicher als unmäßige Begierde, und erhält leichter Verzeihung. Außerdem ist die Begierde einschmeichlerisch und legt ihren Hinterhalt im Geheimen, dagegen der Zorn offen zu Werke geht. Endlich ist die Begierde stets mit dem Lustgefühl verbunden, nicht aber der Zorn. Dieser entspringt aus Unwillen über unwürdige Behandlung [3]), jene erlaubt sich dagegen Unzucht, Ehebruch, überhaupt jede freche Beeinträchtigung des Andern, um der sinnlichen Lust Befriedigung zu verschaffen. Thierische Wildheit ist ein geringeres Uebel, als die Lasterhaftigkeit des Menschen, wenn sie auch größeren Schrecken verursacht. Das Thier geht bisweilen in seiner Wildheit über die Grenzen seiner Natur hinaus, es fehlt aber der Vorsatz und die Ueberlegung, und nicht ist, wie im Menschen, das Edelste verletzt, welches das Thier gar nicht besitzt. Ueberhaupt, wenn man das Leblose mit dem Belebten vergleicht, ist die geringere Schlechtigkeit stets auf der Seite, wo das Princip als bewirkende Ursache nicht vorhanden ist. Für die Handlung ist aber der sich seiner selbst bewußte Geist das Princip, und tausendfaches Unglück kann in Vergleich zum Thier ein böser Mensch anrichten. Wie nun der Unenthaltsame sich von der Lust hinreißen läßt, so

[1]) Eth. 7, 7.
[2]) Vergl. oben p. 303.
[3]) Vergl. Rhet. 2, 2.

erliegt der Weichliche (μαλακός) der Unlust oder dem Schmerz [1]). Die Unenthaltsamkeit ist schlechter als die Weichlichkeit, und die Enthaltsamkeit vorzüglicher als Standhaftigkeit, wie das Besiegen besser ist, als das Nichterliegen. Der Unmäßige (ἀκόλαστος) dagegen, welcher die sinnliche Lust sich zum Ziel setzt, und sie absichtlich verfolgt, steht dem Unenthaltsamen nach [2]), er ist ohne Reue und unheilbar, während bei dem Unenthaltsamen das Princip des sittlichen Handelns, die vernünftige Ueberlegung noch unverdorben ist [3]).

---

b. Wesen der Lust, insofern sie als Moment der Thätigkeit mitwirkt zum Guten.

Da besonders auf dem Verhalten gegen Lust und Unlust das Beharren im Guten beruht, und das Lustgefühl einen wesentlichen Bestandtheil der Tugend und des Lasters bildet, so ist es wichtig, das Wesen der Lust näher zu bestimmen [4]), um ein sichereres und festeres Bewußtseyn darüber zu gewinnen, wie man sich gegen Freude und Schmerz zu verhalten habe. Manchen scheint die Lust gar kein Gut zu seyn, weder an sich, noch beziehungsweise [5]); denn jede Lust sey ein durch die Sinne empfundenes Werden zu dem, was die Natur zu ihrer Ergänzung fordere; daher entspreche sie nicht dem verwirklichten Zweck, ebenso wenig als das Bauen dem fertigen Hause, sondern sey etwas Unvollendetes. Außerdem fliehe der Mäßige die Lüste, und der Einsichtsvolle strebe wol nach dem Schmerzlosen, aber nicht nach dem Angenehmen. Ferner störten auch die Lüste die helle Einsicht, und um so mehr, je

---

[1]) Eth. 7, 8.
[2]) Vergl. magn. mor 2. 6 p. 1203. b. 25.
[3]) Eth. 7, 9. g. E.
[4]) Ib. 10, 7, 12—15; 1—6. magn. mor. 2 7.
[5]) Eth. 7, 12.

stärker das Lustgefühl wäre. Außerdem gebe es keine Kunst, welche ein Werk der Lust sey, und doch sey alles Gute ein Werk der Kunst; und endlich strebten auch bloß Kinder und Thiere nach der Lust. Andere dagegen behaupten, manche Lust sey gut, aber meistens sey sie schlecht, weil sie schimpflich, tadelnswerth und schädlich wäre; denn durch viele Lüste würden Krankheiten erzeugt. Endlich wird auch noch die Ansicht aufgestellt, daß, wenn jede Lust zwar ein Gut sey, sie doch nicht das schönste seyn könnte, weil sie als Werden nicht der letzte Zweck wäre. Zunächst muß nun dies festgehalten werden, daß, wie etwas theils absolut, theils nur beziehungsweise gut ist [1]), ebenso auch in Bezug auf die Vergnügungen einige an sich wünschenswerth sind, andere nur beziehungsweise, je nach den natürlichen Zuständen und erworbenen Fertigkeiten. Namentlich wird Lust nur dann beziehungsweise empfunden, wenn sie mit dem Gefühl eines Mangels verbunden ist; das findet besonders in Bezug auf das Sinnliche statt, daher man das Wesen der Lust hierauf nicht einschränken muß, und deshalb, weil sie eine Sättigung oder einer Wiederherstellung des natürlichen Zustandes (*ἀποκατάστασις*) ist [2]), ein Werden überhaupt nennen darf. Freilich wird bei einer solchen Befriedigung des natürlichen Bedürfnisses Lust empfunden, sie ist aber nur Folge der Unlust, wie die Sättigung Folge des Hungers; sie ist also nicht an sich Lust, sondern nur in Beziehung auf eine bedürftige Natur [3]). Doch selbst diese Lust ist kein Werden; es findet freilich in Rücksicht auf das Bedürfniß und auf die Befriedigung desselben eine Veränderung statt, doch dieser veränderte Zustand ist rein körperlich; wäre die Veränderung

[1]) Eth. 7, 13.

[2]) Vergl. magn. mor. 2, 7. Vergl. unten Rhet. 1, 11.

[3]) Eth. 1. l.: *κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαί εἰσιν· ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως.*

selbst schon die Lust, so müßte der Körper dieselbe empfinden, da doch im Gegentheil die Seele der Sitz der Empfindung ist [1]). Auch findet nicht in Bezug auf jede Lust eine solche Veränderung statt, durch welche die Unlust aufgehoben wird, z. B. bei der Lust an den Wissenschaften [2]), an sinnlichen Wahrnehmungen und selbst an Erinnerungen und Hoffnungen. Es giebt daher eine Lust, die nicht abhängig ist von einem Bedürfniß, sondern unmittelbar hervorgeht aus der Fertigkeit, die, vollkommen ausgebildet und ungestört ohne Beimischung von irgend einem Gefühl des Mangels ist. Eine solche Lust tritt nicht ein, während die Anlagen sich ausbilden, sondern nachdem dieselben durch Anwendung und Uebung sich zu Fertigkeiten gestaltet haben, und diese Lust ist vielmehr wirksame Thätigkeit und erreichter Zweck [3]), als ein Werden. Daher ist es nicht richtig, die Lust eine durch die Sinne empfundenes Werden zu nennen [4]); sie ist im Gegentheil eine der Natur gemäße Fertigkeit, und man muß sie statt einer sinnlich empfundenen, lieber eine ungestörte Thätigkeit nennen. Außerdem scheint Einigen die Lust deshalb ein Werden, weil sie das eigentlich Gute sey, dies sich aber in der wirksamen Thätigkeit offenbare und eine solche Thätigkeit ein Werden sey. Man unterscheidet aber nicht wirksame Thätigkeit und das Werden; letzteres ist immer etwas Unvollendetes, dagegen die wirksame Thätigkeit in sich abgeschlossen und vollendet ist.

---

1) Eth. 10, 2. p. 1173. b. 4.

2) Vergl. Eth. 7, 13. p. 1153. a.

3) Da die künstlerische Thätigkeit irgend ein Werk hervorzubringen strebt, ist sie nicht eine in sich beschlossene und befriedigte, sondern hat etwas außerhalb der Thätigkeit selbst Liegendes zu ihrem Zweck, wogegen die praktische Thätigkeit sich selbst Zweck ist. Vergl. Eth. 6, 5. p. 1140. b. 6. Deshalb sagt Arist. Eth. 7, 13. g. E.: τὸ δὲ τέχνης μὴ εἶναι ἔργον ἡδονὴν μηδεμίαν εὐλόγως συμβέβηκεν. οὐδὲ γὰρ ἄλλης ἐνεργίας οὐδεμιᾶς τέχνη ἐστὶν, ἀλλὰ τῆς δυνάμεως.

4) Vergl. Plat. Phil. ib. §. 123—29. ed. Stallb.

Indeß ist die Lust selbst wieder verschieden von der wirksamen Thätigkeit [1]), weil jene nicht wie eine inwohnende Fertigkeit die That vollführt, sondern wie die Schönheit die Begleiterin des blühenden Alters ist als äußere Gestalt desselben, ohne selbst die bewirkende Ursache zu seyn, ebenso begleitet die Lust die von innen heraus wirksame Thätigkeit, ohne daß sie die Formbestimmung derselben ist. Weil sie so sich als das Resultat der vollen, ungehemmten Thätigkeit darstellt, so ist sie selbst ein in sich abgeschlossenes Ganze (ὅλον τι) und als solche zu jeder Zeit vollkommen, ohne daß sie durch die Länge der Zeit noch vollendeter würde. Sie ist auch nur in dem Jetzt, in dem Augenblick, wo sich die Thätigkeit abschließt, und daher unterscheidet sie sich wesentlich von der Bewegung, in welcher verschiedene Momente sich zu erkennen geben, wie das Woher und Wohin. So muß bei einem Bau Alles nach einander geschehen und der Zweck wird erst nach einer Reihe von verschiedenen Thätigkeiten ausgeführt. Das Wesen der Lust besteht daher vielmehr in der Ruhe als in der Bewegung [2]). Da nun Thätigkeit und Lust unzertrennlich mit einander verbunden ist, so dauert die Lust nur so lange, als die Thätigkeit, und weil der Mensch nicht fortwährend thätig seyn kann, so wird auch die Lust nicht dauernd seyn. Die Lust ist desto größer, je bedeutender die Thätigkeit. Diese wird aber besonders angeregt, wenn sich Neues den Sinnen und dem Nachdenken darbietet. Man kann annehmen, daß Alle nach der Lust trachten, wie sie auch auf Erhaltung des Lebens bedacht sind. Das Leben ist eine bestimmte Aeußerung der wirksamen Thätigkeit, und zugleich ist jeder besonders darin thätig, was er vorzugsweise liebt. Durch die Lust wird aber die Lebenskraft erhöht und jene deshalb erstrebt. Es läßt sich nun eigentlich gar nicht fragen, ob wir der Lust wegen zu

[1]) Eth. 10, 4.

[2]) Eth. 7, 15. g. E.

leben wünschen oder des Lebens wegen die Lust suchen [1]), weil beides so eng mit einander verbunden ist, daß es nicht getrennt werden kann; denn ohne Thätigkeit entsteht keine Lust, und jede Thätigkeit vollendet die Lust. Daher werden auch die verschiedenen Arten der Lust durch die besondere Art und Weise der Thätigkeit bestimmt [2]). Jede Thätigkeit hat ihre eigene Lust und wird durch diese erhöht; sowie andererseits die von einer Thätigkeit verschiedene Lust dieselbe stört. Wer z. B. Lust am Flötenspiel findet, wird, wenn er Jemanden auf der Flöte blasen hört, nicht auf eine zu gleicher Zeit gehaltene Rede seine Aufmerksamkeit richten. Von zwei Thätigkeiten wird immer die den Vorzug erhalten, welche die meiste Lust gewährt. Wenn wir daher von Etwas besonders angezogen wedren, so betreiben wir fast nichts anderes; dagegen wenn wir an einer Sache nur ein mäßiges Wohlgefallen empfinden, so thun wir etwas Anderes, wie wir an denen sehen, welche im Theater sich am Naschwerk ergötzen, während die Vorstellung sie nicht interessirt. Da nun die einer Thätigkeit eigenthümliche Lust die Thatkraft erhöht und vollendet, die fremde Lust aber dieselbe stört und hemmt, so hat diese fremdartige Lust Aehnlichkeit mit dem Schmerz, welcher ebenfalls störend ist, aber nicht auf gleiche Weise; denn während der Schmerz für die Thätigkeit überhaupt hinderlich wird, ist die Lust nur in Bezug auf die von ihr verschiedene Thätigkeit störend. Wie nun die Thätigkeiten je nach ihrer Güte oder Schlechtigkeit theils zu erstreben, theils zu verabscheuen, theils indifferent sind, ebenso verhält es sich mit den aus dieser Thätigkeit sich erzeugenden Vergnügungen und somit gewährt eine gute Thätigkeit ein edles, eine schlechte Thätigkeit ein verwerfliches Vergnügen; denn selbst die Begierden sind nach ihrem jedesmaligen Gegenstand lobens- oder tadelnswerth. Die Lust steht aber in einem

[1]) Vergl. oben p. 261. sq. u. p. 275.

[2]) Eth. 10, 15. Vergl. ib. 7, 14.

weit engeren Zusammenhang mit ihrer Thätigkeit, als die Begierde, welche sowol der Zeit, als auch ihrem Wesen nach, von der Thätigkeit verschieden ist, da sie derselben einerseits vorangeht, andererseits dem Werth nach ihr nachsteht, denn die Thätigkeit hat ihren Zweck in sich selbst und ist in sich abgeschlossen, die Begierde aber ist in sich bedürftig und unvollendet, wogegen die Lust sowol der Zeit, als auch ihrem Wesen nach, mit der Thätigkeit in Verbindung steht. Lust und Thätigkeit sind daher so eng mit einander verknüpft, daß sie deshalb fast eins zu seyn scheinen. Dennoch ist aber die Lust nicht dasselbe, was die Thätigkeit, z. B. des Nachdenkens oder der Wahrnehmung. Wie nun die Sinne selbst wieder verschieden sind nach ihrer Schärfe und Reinheit, ebenso ist es auch die Thätigkeit und die derselben entsprechende Lust. Die sinnliche Lust schließt sich an den ungestörten, naturgemäßen Gebrauch der Sinne an und ist, wie deren Thätigkeit, nothwendig, und enthält in sich das rechte Maaß (ὀρθὸν λόγον) [1]; sie ist daher auch bis zu einem gewissen Grad gut [2]). Denn in welchen Fertigkeiten und Veränderungen sich das Uebermaß nicht findet, in Bezug auf diese wird auch in der Lust dasselbe nicht hervortreten. Wenn der Schmerz überhaupt der Lust entgegensteht und jener für ein Uebel gehalten wird [3]), so kann die Lust als solche nicht durchaus als etwas gelten, was vermieden werden muß, sondern nur diejenige, welche das rechte Maaß überschreitet; denn nicht sind Schmerz und ungezügelte Lust einander entgegengesetzt. Die schimpflichen Arten der Lust werden nur von verdorbenen Menschen noch Lust genannt [4]). Da nun ein und derselbe natürliche oder habituell

[1]) Eth. 7, 6. p. 1147. b. 31.
[2]) Ib. 7, 14. g. E.
[3]) Vergl. Eth. 10, 2.
[4]) Eth. 10, 5.

gewordene Zustand nicht Jedem als der beste erscheint [1]), so strebt auch nicht Jeder nach ein und derselben Lust. Vielleicht aber verfolgen dennoch Alle, ohne es selbst zu meinen und zu sagen, dasselbige; denn Allen wohnt von Natur etwas Göttliches bei. Die sinnlichen Lüste haben indeß den Namen der Lust sich vorzugsweise angeeignet, weil in sie die Menschen am gewöhnlichsten hineingerathen, und Alle an ihnen Theil haben. Weil sie daher allein bekannt sind, so hält man sie auch für die einzigen. Es wird aber die Lust desto reiner und ungetrübter genossen, je mehr sie sich an eine solche Thätigkeit anschließt, welche des Uebermaßes nicht fähig ist. Diese Thätigkeit ist dem Menschen verliehen in den geistigen Gütern [2]), deren Besitz der ungestörteste ist. An diesen Gütern bleibt die Lust die ungetrübteste; und am vollendetsten ist diejenige, welche sich erzeugt aus der sich selbst denkenden Vernunft [3]), durch welche der Mensch Theil nimmt an dem Denken des göttlichen Wesens, dem diese Lust in ihrer vollkommensten Reinheit ausschließlich eigen ist. Für den Menschen aber als solchen besteht auf dem praktischen Gebiet die ungestörte Sicherheit und Festigkeit in der Ausübung der Tugend; durch diese wird die menschliche Lust in ihrer Reinheit hervorgerufen, ohne durch Mangel und Uebermaß getrübt zu werden. Jede Tugend hat ihre eigenthümliche Lust und sie ist daher die rechte Norm für die Lust [4]), und der verständige Mann wird sich in seiner Thätigkeit ungestört zu erhalten suchen von denjenigen Lüsten, welche mit Begierde und Schmerz verbunden sind und sich auf das Sinnliche beziehen [5]).

[1]) Eth. 7, 14. p. 1153. b. 29.

[2]) Eth. 10, 3. 5.

[3]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 549. Anm. 2.

[4]) Eth. 10, 5.

[5]) Vergl. Eth. 3, 6; 9, 4.

c. Das Wesen der Freundschaft.

Der Mensch ist nicht dazu bestimmt, nur für sich zu handeln und ein einsames Leben zu führen, sondern er wird von seiner Natur dazu getrieben, sich an Andere anzuschließen und an ihrer Gemeinschaft Theil zu nehmen [1]); daher die Lust an Liebe und Freundschaft, welche die Grundlage bilden von allen Arten des gemeinschaftlichen Zusammenwirkens [2]) und die menschliche Gesellschaft zusammenhalten. Diese Lust, welche sich an die Thätigkeit des Lebens anschließt, ist reiner, als jede sinnliche Lust, welche mit der Unlust vermischt ist; sie wird stets hervorgerufen von der thätigen Liebe, welche als wirksame Thätigkeit höher steht, als das Geliebtwerden, wie auch Wohlthun besser ist, als Wohlthaten empfangen [3]); denn der thätig Wirksame ist gewissermaßen das Werk selbst; er liebt daher dasselbe, wie sein eigenes Seyn, und dies ist ganz naturgemäß. Freundschaft ist daher das höchste Bedürfniß des Lebens [4]); denn Niemand mögte wol bei dem Besitz aller übrigen Güter ohne Freunde zu leben wünschen; selbst Reiche und solche, die in Amt und Würden sind, fühlen das Bedürfniß nach Freunden; denn wozu nützt ein solches äußeres Glück, wenn die Möglichkeit genommen ist, wohlzuthun, das sich am liebsten gegen Freunde äußert und hier am lobenswerthesten ist? oder wie könnte es ohne Freunde bewahrt und erhalten werden? denn je größer das äußere Glück, desto mißlicher ist dessen Erhaltung. In Dürftigkeit und in den übrigen Drangsalen des Lebens gewähren Freunde die einzige Zuflucht; hülfreich sind sie der Jugend, damit sie nicht strauchle; hülfreich dem Alter zur Pflege und zur Ausführung dessen, wozu bereits die

[1]) Eth. 1, 5. Vergl. ib. 9, 9.
[2]) Eth. 8, 1 u. 11. Vergl. ib. 9, 5.
[3]) Eth. 9, 7. Vergl. Eth. 8, 9. Eud. 7, 8. Magn. mor. 2, 11.
[4]) Eth. 8, 1.

Kräfte fehlen; hülfreich endlich den rüstigen Männern zu ruhmvollen Thaten, denn sind zwei vereint [1]), so besitzen sie größere Kraft im Ueberlegen und im Handeln. Das Bedürfniß der Liebe giebt sich selbst in dem bewußtlosen Thun und Treiben der Thiere zu erkennen, welche ihre Jungen lieb haben; aber am reinsten tritt die Liebe im Menschen hervor, und die auf dieselbe sich stützende Freundschaft erstreckt sich nicht bloß auf das Privatleben, sondern verbreitet ihren Einfluß auch auf die verschiedenen Kreise des öffentlichen Lebens. Sie ist aber nicht bloß ein tief in der Natur des Menschen begründetes Bedürfniß, sondern auch etwas Ehrenvolles; denn wir loben die, welche Sinn für Freundschaft haben, und der Besitz vieler Freunde erscheint als etwas Treffliches; ja manche sind der Ansicht, daß Freunde zugleich rechtschaffene Menschen seyen. Ob nun Freundschaft auf der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Bestrebungen beruht, und ob das Gleiche und Ungleiche sich anzieht [2]), dies kann hier nur insofern Berücksichtigung finden, als es der Menschennatur eigen ist und Bezug hat auf die Sitten und die Leidenschaften, und es fragt sich demnach, ob unter allen Menschen Freundschaft möglich ist, oder ob sie unter Schlechten nicht statt finden kann, und ob es nur eine Art von Freundschaft giebt oder mehrere, von denen die eine mehr als die andere dem Begriff derselben entspricht, so daß in dieser Beziehung auch rücksichtlich des Qualitativen von einem Mehr oder Minder die Rede seyn kann [3]). Um nun die Arten der Freundschaften näher zu bestimmen, muß man davon ausgehen, was der Liebe werth ist. Derselben aber werth stellt sich dar entweder das Gute, oder das Angenehme, oder das Nützliche. Da aber das Nützliche das zu seyn scheint, wodurch man sich entweder etwas Gutes oder eine Lust be-

[1]) Vergl. Hom. Il. 10, 224.
[2]) Eth. 8, 2.
[3]) Vergl. Phil. d. Arist erst. Bd. p. 79. ꝛc.

reitet, so ist das Gute und Angenehme das Liebenswerthe. Es kommt nur noch darauf an, ob es das Gute an sich ist, und dasjenige, was die wahre Lust erzeugt. Es liebt aber Jeder nicht, was ihm das wahrhaft Gute ist, sondern was ihm als solches erscheint. Da nun die Liebe die Grundlage der Freundschaft ist, und diese in der Gegenliebe sich auf einen Anderen bezieht, so kann in Bezug auf leblose Gegenstände [1]) von Freundschaft nicht die Rede seyn; denn es fehlt hier die Gegenliebe und das Wohlwollen. Dem Freunde soll man aber Gutes wünschen um seiner selbst willen,[2]), und diejenigen, welche solches für den Anderen wünschen, nennt man wohlwollend, wenn es auch der Andere nicht erwiedert. Denn es können Manche auch Wohlwollen gegen die beweisen, welche sie nie gesehen haben, sie haben aber dann die Ansicht, daß dieselben treffliche und nützliche Menschen sind, und diese können auch ihrerseits gegen jene auf gleiche Weise gesonnen seyn, so daß das Wohlwollen gegenseitig ist; aber Freunde kann man sie deshalb noch nicht nennen, weil sie sich einander in ihrer gegenseitigen Gesinnung noch verborgen bleiben. Das Wohlwollen bildet nur den Ausgangspunkt für die Freundschaft [3]), sie selbst ist das gegenseitige Wohlwollen, das sich durch die That kund giebt. Sowie es nun drei Arten giebt von dem, was der Liebe werth ist, nemlich das Gute, das Nützliche und Angenehme, ebenso giebt es auch drei Arten von Freundschaften [4]), in Bezug auf welche sich Gegenliebe offen kund giebt. Diejenigen, welche sich des Nutzens wegen lieben, fühlen diese gegenseitige Zuneigung nicht um ihrer selbst willen, sondern insofern ihnen von einander ein Vortheil erwächst; ebenso verhält es sich mit denen, welche sich der Lust

[1]) Vergl. Eth. 8, 7.
[2]) Vergl. Rhet. 2, 4.
[3]) Vergl. Eth. 9, 5. Eud. 7, 7.
[4]) Eth. 8, 3.

wegen lieben; denn sie lieben z. B. die, welche gewandt im Scherz und Witz sind, also nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie Vergnügen an ihnen finden. Welche also des Nutzens wegen sich gegenseitig angezogen fühlen, die lassen sich nur durch den Vortheil bestimmen, der ihnen zu Theil wird; und welche bei dem Wohlgefallen an Anderen nur die Lust im Auge haben, lassen sich nur durch das Angenehme leiten, und es wird in solchen Fällen Niemand als solcher wegen seiner inneren Eigenschaften geliebt, sondern weil er entweder nützlich oder angenehm ist. Solche Freundschaften haben nicht ihren Werth in sich selbst, sondern werden nur darnach geschätzt, was äußerlich auf sie bezogen wird, und da das Angenehme und Nützliche sich nicht stets gleich bleibt, sondern sich nach den Bedürfnissen ändert, so sind diese Freundschaften leicht auflösbar. Die auf den Nutzen sich gründende Freundschaft scheint besonders unter alten Leuten zu entstehen; denn in solchem Alter sieht man sowol auf das Angenehme, als auf das Nützliche [1]), und unter Männern und jungen Leuten bildet sie sich bei allen solchen aus, die nur den Nutzen im Auge haben. Solche Freunde geben nicht viel auf den Umgang, und sind auch nicht freundlich und liebenswürdig [2]), sondern nur soweit, als sie aus dem Umgang einen Gewinn erwarten können. Zu dieser auf den Nutzen gerichteten Freundschaft rechnet man auch die Gastfreundschaft. Die Jugendfreundschaften aber scheinen besonders um der Lust willen Statt zu finden; denn es leben die jungen Leute ihren Leidenschaften, und jagen der Lust und dem Genusse der Gegenwart nach. Mit dem Hinschwinden ihrer Blüthezeit aber erzeugen sich andere Genüsse [3]). Daher schließen sie rasch Freundschaften, und brechen sie ab; denn mit dem, was ihnen Lust gewährt, ändert sich ihre

---

[1]) Vergl. Rhet. 2, 13.

[2]) Vergl. Eth. 8, 6. p. 1157. b. 13. c. 7. p. 1158. a. 6.

[3]) Vergl. Eth. 8, 5. und Rhet. 2, 12.

Freundschaft. So sind die Jünglinge auch zu Liebschaften geneigt, weil sie in diesen Befriedigung ihrer Leidenschaften finden. Sie lieben und sind zugleich in ihrer Liebe sehr veränderlich, indem sie oft denselben Tag ihre Neigung auf einen andern Gegenstand richten. Doch streben sie nach täglichem Umgang und nach dem Zusammenleben mit einander, denn so wird ihnen der Genuß der Freundschaft zu Theil [1]), und im Vergleich mit der nur den Nutzen bezweckenden Freundschaft entspricht die ihrige mehr der wahren Freundschaft [2]), denn sie gewähren sich gegenseitig dasselbe, freuen sich an einander oder üben dasselbe. Ihre Gesinnung ist uneigennütziger, während die Freundschaft um des Nützlichen willen besonders zwischen solchen Statt findet, welche Handelsgeschäfte treiben. Vollkommen dagegen ist die Freundschaft guter und tugendverwandter Menschen [3]), denn sie wünschen einander alles Gute, insofern sie gut sind, gut ist man aber an und für sich, ohne Rücksicht auf äußerliche Vorzüge. Solche Freunde sind nicht durch äußerliche Vortheile zusammengeführt, sondern haben das Band ihrer Vereinigung in der Tugend gefunden, und diese bezieht sich nicht auf das Aeußerliche und Zufällige, sondern nimmt den ganzen inneren Menschen in Anspruch, und so ist auch das Gute, wonach solche Freunde für einander streben, nicht ein äußerliches, sondern geht auf den inneren Werth, durch welchen die gegenseitige Liebe erzeugt ist. Solche Freunde lieben sich um ihrer selbst willen, und ihre Liebe ist so fest und beständig, wie die Tugend selbst, und da jeder von ihnen wahrhaft gut ist, so ist er es auch für den Freund, daher auch nützlich und zugleich angenehm; denn jede Thätigkeit hat ihre eigenthümliche Lust, also auch die Ausübung des wahr-

---

[1]) Vergl. Eth. 8, 6. g. E. u. ib. 9, 12.
[2]) S. Eth. 8, 7.
[3]) Eth. 8, 4.

haft Guten; daher findet sich in der wahren Freundschaft alles das vereinigt, was für Freunde Bedürfniß ist: das Gute, Nützliche und Angenehme, und zwar in Folge des inneren Werthes solcher Freunde. Dieser Freundschaft sind die übrigen nur ähnlich [1]), weil das wahrhaft Gute auch schlechthin angenehm ist [2]); doch trifft man sie selten an, weil es solcher Menschen nur wenige giebt, zwischen welchen sie Statt finden kann. Auch bedarf sie zu ihrer Entstehung und Entwickelung eines längeren Umgangs [3]), damit man sich einander gehörig kennen lerne und Jeder von Beiden sich von der Freundschaft des Anderen überzeuge. Welche schnell mit einander Freundschaft anknüpfen, hegen zwar den Wunsch, Freunde zu seyn, sind es aber nicht, wenn sie nicht einander theuer sind, und dies auch wissen. Der Wunsch, Freund zu seyn, entsteht schnell, aber Freundschaft nicht. Die wahre Freundschaft ist sowol in Betreff der Zeit, wie der übrigen Punkte, nemlich des Guten, Angenehmen und Nützlichen, vollkommen, und beruht auf gegenseitiger Dienstleistung [4]). Die Freundschaft nun, welche der Lust oder des Nutzens wegen geschlossen wird, kann auch zwischen Schlechten, sowie zwischen Guten und Schlechten Statt finden. Aber die, welche um ihrer selbst willen einander befreundet werden, können nur sittlich gut seyn, und bei solchen üben auf ihre Freundschaft Verleumdungen keinen Einfluß aus, denn nicht leicht glaubt man einem Anderen etwas über den, welcher sich schon lange Zeit bewährt gefunden hat [5]). Ueberhaupt giebt es nur Freunde, insofern sie für einander etwas Gutes oder dem Aehnliches besitzen; denn auch das Angenehme erscheint für die, welche nach der Lust streben, als

---

[1]) Vergl. Eth. 8, 5. g. E.
[2]) Vergl. Eth. 1, 9. Pol. 3, 7.
[3]) Eth. 8, 7. p. 1158. a. 14.
[4]) Eth. 8, 5.
[5]) Vergl. ib. 8, 15.

etwas Gutes. Doch ist Lust und Nutzen nicht eben sehr bindend, und es werden auch nicht dieselben Personen zugleich des Nutzens und der Lust wegen Freunde; dagegen ist mit dem wahrhaft Guten zugleich das Nützliche und Angenehme gesetzt. Die Freunde, welche nur die Lust oder den Nutzen berücksichtigen, sind nur insofern sich ähnlich, als sie sich das Eine oder das Andere gegenseitig gewähren; doch ist eine solche Uebereinstimmung nur äußerlich und bezieht sich nicht auf den ganzen Menschen. Dagegen sind die Guten nur um ihrer selbst willen einander befreundet [1]), und somit kann wahre Freundschaft nur unter Tugendhaften Statt finden, und sie ist selbst entweder eine Tugend, oder eine Begleiterin der Tugend [2]). Wie man nun in Bezug auf die Tugend unterscheiden muß die habituell gewordene Eigenschaft von der Anwendung derselben [3]), ebenso findet dieser Unterschied in Bezug auf die Freundschaft statt. Die Einen, welche dieselbe einander durch die That beweisen, erfreuen sich des gegenseitigen Umgangs, und bereiten nur Gutes einander, die Anderen aber, weil sie schlafen oder durch den Raum getrennt sind, sind zwar nicht thätige Freunde, jedoch von der Gesinnung, daß sie freundschaftlich zu wirken geneigt sind; denn der äußere Raum trennt freilich die Freundschaft nicht, doch hebt er die thätige Ausübung derselben auf, und eine lange Abwesenheit kann endlich bewirken, daß man des Freundes vergißt. Es ist daher für die Freundschaft, wenn sie sich äußern soll, der Umgang und das Zusammenleben wesentlich. Insofern nun ferner die Freundschaft auf Liebe beruht, tritt in ihr das Moment der Leidenschaft hervor [4]), welche der vernunftlosen Thä-

---

[1]) Eth. 8, 6.

[2]) Vergl. ib. 8, 1.

[3]) Vergl. oben p. 262.

[4]) Eth. 8, 7.

tigkeit der Seele angehört [1]); doch da sich hier die Liebe offenbart als Gegenliebe, die nicht ohne Vorsatz und Ueberlegung möglich ist, während die Liebe sich auch auf leblose Gegenstände erstrecken kann, welche dieselbe nicht zu erwiedern vermögen, so entspricht die Freundschaft mehr einer bewußten, habituell gewordenen Thätigkeit und der Zweck, den sie verfolgt, geht nicht vom Affect aus, sondern von dieser bewußten Thätigkeit; dennoch ist die Freundschaft keine einzelne Tugend, wie die Freundschaftlichkeit [2]); denn sie ist innig mit dem Wohlwollen und der Liebe verwebt. Ihre Werke beziehen sich vielmehr auf alle Tugenden, und sie ist mit der Tugend überhaupt verbunden. Die, welche einen Freund lieben, lieben, was für sie ein Gut ist; denn wenn ein Guter unser Freund geworden, wird er somit auch für uns ein Gut; beide lieben das, was für sie ein Gut ist, und in Bezug auf die Erwiederung sind sie sich einander gleich, sowol in der Gesinnung und in dem Streben für einander, als auch in der Freude, die sie an einander finden; denn das Wesen der Freundschaft besteht in der Gleichheit, und diese offenbart sich am meisten zwischen sittlich guten Freunden. Es schaut der Freund sich selbst in dem Anderen, und hieraus erzeugt sich die Lust und Freude an einander [3]), und es werden solche Freunde sich gegenseitig förderlich in der Ausübung des Guten. Wie schlechte Menschen bei ihrer gemeinschaftlichen Theilnahme am Schlechten unzuverlässig sind und sich einander verderben, indem sie sich immer ähnlicher werden, so entspringt dagegen nur Gutes aus der Freundschaft guter Menschen, welche durch den täglichen Umgang noch mehr gehoben wird [4]). Solche Freunde

[1]) Daher wird oben Eth. 2, 4. die Freundschaft mit unter den πάθη aufgeführt, deren der Mensch fähig ist.

[2]) Vergl. oben p. 338.

[3]) Eth. 9, 9. p. 1169. b. 33. Vergl. magn. mor. 2, 15. g. E.

[4]) Eth. 9, 4.

werden auch täglich besser, indem der Eine thätig mitwirkt zum Zweck des Anderen und der Eine den Anderen zurecht weist; denn eben das prägt der Eine in sich aus, was ihm an dem Anderen wohlgefällt. Was nun ein Freund dem anderen leisten muß [1]), und wodurch die Freundschaften sich näher bestimmen lassen, scheint aus dem Verhältniß hervorzugehen, in welchem Jeder zu sich selbst steht. Wenn wir nemlich denjenigen einen Freund nennen, welcher dem Anderen um dessen selbst willen Gutes wünscht und zu verschaffen sucht, oder welcher will, daß der Freund um seiner selbst willen lebe, oder der mit dem Freunde zu verkehren wünscht und dasselbe erstrebt, oder der endlich Freude und Schmerz gerne mit dem Freunde theilt, so sehen wir, daß Alles dies, was vom Freunde gegen den Freund gefordert wird, der gute Mensch sich auch selbst zu Theil werden läßt. Es ist auch natürlich, daß die Tugend und der gute Mensch für Jeden die Norm bilde; denn dieser ist immer mit sich selbst übereinstimmend und strebt mit ganzer Seele nach ein und demselben; er wünscht sich um seiner selbst willen das Gute und das, was ihm als solches erscheint; darnach zu ringen, ist ihm eigenthümlich, und er thut dies um seines Geistes willen, welcher für Jeden sein eigentliches Selbst ist. Er will auch leben und seine Existenz erhalten sehen, vorzüglich aber das, was in ihm das denkende Princip ist, wodurch das Leben erst wünschenswerth wird [2]). Jeder strebt nach dem ihm gemäßen Gut und für den Menschen ist die denkende Vernunft dasjenige, was er seinem Wesen nach ist. Ferner verkehrt auch der gute Mensch gern mit sich selbst, denn sowol die Erinnerungen an das, was er gethan, als auch seine Hoffnungen sind trefflich und gewähren ihm reiche Freude, und für seinen denkenden Geist besitzt er eine Fülle von Kenntnissen. Endlich theilt er auch Freude und

[1]) Eth. 9, 4.

[2]) Vergl. Eth. 9, 9. p. 1170. a. 13.

Schmerz mit sich selbst, und was ihn betrübt, ist stets dasselbe und ebenso das, was ihn erfreut; nicht findet er an ein und demselben bald Freude bald Schmerz, denn er hat nichts zu bereuen. Die Selbstliebe eines guten Menschen ist daher die Freundschaft des Menschen gegen sich selbst [1]), denn der Freund ist das andere Ich, und somit kann die innigste Freundschaft verglichen werden mit der Liebe gegen sich selbst [2]), denn in dieser sind viele Momente enthalten, welche auch der Freundschaft wesentlich sind [3]). Ebendeshalb sind aber schlechte Menschen auch der Freundschaft nicht theilhaftig, denn sie sind nicht mit sich selbst einig und erwählen etwas Anderes, als wonach sie streben, indem sie das Angenehme vorziehen, was ihnen Schaden bereitet. Wegen ihrer Schlechtigkeit hassen sie oft das eigene Leben und thun sich selbst Gewalt an. Sie suchen sich selbst zu entfliehen und streben deshalb nach Zerstreuungen. Sie mögen nicht allein seyn, weil die Erinnerung an schlechte Handlungen sie quält [4]), und da sie in sich nichts haben, was der Liebe werth ist, so sind sie auch nicht von Liebe zu sich selbst durchdrungen. Auch haben sie nicht einmal Freude oder Schmerz über sich selbst; denn da sie in ihrem Inneren zerrissen sind, fühlen sie sich nach der Seite ihrer vernunftlosen Begierde gequält, wenn sie sich von Manchem abgehalten sehen; sie freuen sich aber auch wieder andererseits darüber nach ihrem besseren Theil, und in diesem Zwiespalt mit sich selbst werden sie bald hierhin bald dorthin gerissen [5]). Somit freuen sie sich in einem Augen-

[1]) Vergl. Eud. 7, 6. Magn. mor. 2, 11. p. 1210. sq.

[2]) Vergl. Eth. 9, 8. p. 1168. b.

[3]) Vergl. magn. mor. 2, 11. p. 1211. a.

[4]) Vergl. Eud. 2, 8. p. 1224. b. 16.

[5]) In Rücksicht auf diesen Zwiespalt, in welchen der Mensch mit sich gerathen kann, wird Eud. 7, 6. p. 1240. a. 20. u. besonders magn. mor. 2, 11. p. 1211. a. 27. die Möglichkeit dargethan, in wiefern Jemand ein Freund gegen sich oder gerecht und ungerecht gegen sich selbst seyn kann.

blick über etwas, was sie in dem anderen Augenblick wieder bereuen, und es sind daher solche Menschen, die nichts der Liebe Werthes in sich finden, auch nicht Freunde gegen sich selbst. Daher können nur gute Menschen sich selbst lieben [1]) und eine solche Selbstliebe ist wesentlich verschieden von der Selbstsucht, die nur schlechten Menschen eigen ist, in der sie von Allem, was Nutzen und sinnliches Vergnügen gewährt, den größeren Theil sich aneignen, weil sie auf solche äußere Güter das größte Gewicht legen und nur ihren Begierden und Leidenschaften folgen. So macht es nun der große Haufe überhaupt. Wer dagegen von allen Tugenden sich das Beste anzueignen strebt, der besitzt die wahre Selbstliebe; denn er strebt nach dem Besten und Edelsten, und überläßt sich demjenigen Theil seiner selbst, welcher zum Herrschen bestimmt ist. Wie der Staat und überhaupt jeder Verein nach dem, was in ihm das herrschende Princip ist, seine nähere Bestimmung und innere Gestaltung gewinnt, ebenso verhält es sich mit dem Menschen, für welchen die Vernunft dasjenige ist, was zur Herrschaft in ihm bestimmt ist. Wem diese theuer ist und wer sich derselben ganz überläßt, der liebt sich am meisten, denn durch sie ist die Beherrschung der Begierden und jede freiwillige Handlung erst möglich. Eben deshalb ist auch für Jeden die Vernunft sein wahrhaftes Selbst und der gute Mensch achtet sie am höchsten. Somit unterscheidet sich der, welcher sich selbst liebt, von dem Selbstsüchtigen, wie einer, welcher der Vernunft gemäß lebt, und das Edelste erstrebt, von dem, welcher seinen Trieben und Begierden folgt, und nur den Nutzen im Auge hat. Diejenigen nun, welche vorzugsweise in edlen Handlungen sich thätig beweisen, finden überall Beifall und Lob, und wenn Alle in dem sittlich Guten wetteiferten, und das Edelste zu thun sich bemühten, so würde Jeder, sowol in Rücksicht auf das Gemeinwesen als

[1]) Eth. 9, 8. p. 1168. b.

auch auf seine Privatangelegenheiten, das besitzen, was Noth thut, und der größten Güter theilhaftig seyn, da ja die Tugend ein solches Gut ist. Es muß also der gute Mensch sich selbst lieben, während der schlechte dies nicht vermag, und wie jener durch diese Selbstliebe nicht in der Liebe zu dem Freund gestört wird, so wird er es überhaupt nicht in der Liebe gegen Andere und gegen sein Vaterland; denn eben darin besteht die wahre Kraft der Tugend, daß sie gern die äußeren Glücksgüter, Reichthum, Ehre und Alles, um welches die Menschen mit einander streiten, ja selbst das Leben für Freunde und Vaterland aufopfert, wenn sie sich nur ihren eigenen Besitz bewahrt, und hierin empfindet der Tugendhafte die höchste Lust, welche er eine kurze Zeit lieber genießen will, als eine geringe lange Zeit, indem er lieber ein Jahr auf edle Weise zu leben wünscht, als viele Jahre in Abhängigkeit von den Launen des Glücks, und eine große edle That lieber vollbringt, als viele kleine Thaten. So strebt er nun für die Erweiterung der äußeren Glücksumstände des Freundes, während er für sich nur nach dem sittlich Guten trachtet und das größere Gut selbst gewinnt, das er allem Uebrigen vorzieht. Er überläßt auch manche Handlungen, durch die er sich Ruhm erwerben könnte, dem Freunde zur Ausführung, wenn er diesen dazu geeigneter und geschickter findet, so daß er selbst dazu auffordert und gerne zurücksteht. Wahrer Freunde bedarf nun ein Jeder [1]), selbst der Glückselige, wenn er auch durch sein inneres Leben sich die schönsten Freuden zu bereiten vermag; denn ohne Freund würde er sich des größten unter den äußeren Gütern beraubt sehen. Er bedarf des Freundes, um seine Liebe thätig beweisen zu können; denn erst durch die thätige Ausübung einer liebevollen Gesinnung erhält diese Werth [2]), und die Ausübung selbst gewährt reiche Freude. Im Wohl-

[1]) Eth. 9, 9.

[2]) Vergl. Eth. 9, 7. u. oben p. 377.

thun offenbart sich nun die thätige Liebe, und wenn es ein Bedürfniß des Freundes ist, lieber wohlzuthun, als Wohlthaten zu empfangen, und es überhaupt dem trefflichen Mann und der Tugend eigenthümlich ist, sich verdient zu machen, und es endlich schöner ist, Freunden wohlzuthun, als unbekannten Menschen, so wird der treffliche Mann sich nach solchen sehnen, die Wohlthaten von ihm annehmen. Außerdem ist es auch ungereimt, den Glückseligen zu einem Einsiedler zu machen, was der innersten Natur und Bestimmung des Menschen ganz widerstrebt. Freilich bedarf der Glückselige nicht solcher Freunde, wie der große Haufe sie nur kennt, von welchem allein der Nutzen oder das Vergnügen berücksichtigt wird, denn der Glückselige sucht nicht den Nutzen, weil er die schönsten Güter in sich besitzt. Er sucht nicht das Vergnügen, oder sucht es nur in geringem Maaß, weil sein Leben äußerer Vergnügungen nicht bedarf [1]). Unrichtig ist es aber, daß er deshalb gar keine Freunde nöthig hat; denn Glückseligkeit ist Thätigkeit und diese ist nichts Ruhendes, was man wie ein äußeres Gut besitzt. Da nun Leben und Wirksamkeit zum Glücklichseyn gehört, die Wirksamkeit aber des guten Mannes als solche trefflich und angenehm ist, und zugleich das einem Jeden Eigenthümliche Freude gewährt, da wir ferner unsere Nächsten besser durchschauen können, als uns selbst, und ebenso auch ihre Handlungen im Vergleich mit unseren eigenen, so folgt daraus, daß die Handlungsweise trefflicher, befreundeter Menschen, Freude den Guten gewährt, denn sie besitzen beide als gute Menschen und als Freunde eben das, was an und für sich durch seine innere Natur angenehm ist. Solcher Freunde wird demnach der Glückselige bedürfen. Außerdem ist auch das einsame Leben lästig, und nicht leicht wird Jemand für sich stets thätig seyn können, während es ihm leichter wird, in Gemeinschaft mit Anderen und für Andere

---

[1]) Vergl. oben p. 262.

zu arbeiten [1]). Je weniger nun die Thätigkeit unterbrochen ist, um so mehr ist sie als solche angenehm, und solches muß dem Glückseligen zu Theil werden; denn der Umgang mit wahrhaften Freunden wird ihm denselben Genuß verschaffen, wie dem Musiker das Anhören einer schönen Harmonie, und durch den Umgang selbst wird er sich auch im Guten üben. Es liegt auch in der Natur der Sache (*φυσικώτερον* [2]) *δ' ἐπισκοποῦσιν ἔοικεν*), daß ein trefflicher Mensch für den trefflichen ein wünschenswerther Freund ist; denn für einen solchen Menschen ist das, was von Natur gut ist, als solches zugleich nützlich und angenehm. Es gehört das Leben, welches bei dem Menschen seine nähere Bestimmung durch die wirksame Thätigkeit der Sinneswahrnehmung und des Denkens erhält, zu demjenigen, was an sich gut und angenehm ist; denn es ist als thätiges ein in sich abgeschlossenes und festbestimmtes, was eine wesentliche Eigenschaft für das Gute bleibt, und hiermit ist zugleich ausgeschlossen ein mühseliges und verkümmertes Leben, welches als solches ebenso unbestimmbar ist wie Alles, was mit demselben in Verbindung steht. Eben deshalb wird auch das volle, in seiner Thätigkeit ungetrübte Leben von Allen erstrebt und besonders von trefflichen und innerlich beglückten Menschen. Wer nun fühlt, daß er empfindet und denkt, der fühlt auch, daß er lebt, und weil das Leben ein Gut an sich ist, so ist es angenehm, den Besitz eines solchen Gutes an sich wahrzunehmen, zumal für den trefflichen Menschen, in welchem das Gute mit dem Angenehmen nicht im Widerspruch steht. Da nun der gute Mensch gegen den Freund ebenso gesonnen ist, wie gegen sich, weil der Freund sein anderes Selbst ist, so wird dieser ebenso wünschenswerth als das eigene Leben erscheinen, und da das Leben dadurch wünschenswerth ist, daß es als ein Gut empfunden wird, so

---

[1]) Vergl. oben p. 270. 271.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 630.

muß auch der Besitz des Freundes empfunden werden, und dies geschieht durch den Umgang und den gegenseitigen Austausch der Gedanken, denn eine solche Mittheilung des Edelsten, was der Mensch besitzt, fordert der Umgang mit Menschen, und nicht, wie bei den Thieren, ein bloßes Zusammenessen. Es ist daher für den guten und innerlich beglückten Menschen der Freund ebenso zu wünschen, wie das eigene Leben, und ein solches Gut, was von Allen erstrebt wird, darf dem Glückseligen nicht fehlen, wenn sein Leben nicht nach einer Seite hin mangelhaft und bedürftig erscheinen soll. Es bleibt somit unter allen Umständen die Gegenwart von Freunden etwas Wünschenswerthes, sowol im Glück als auch im Unglück [1]); in diesem bedarf man ihrer Hülfe, in jenem ihres Mitgenusses, um sie Theil nehmen zu lassen an den Gütern und durch diese ihnen wohlzuthun. Im Unglück ist der Besitz von Freunden dringender, und hier sind praktische Menschen nöthig, die sich nützlich machen können; im Glück ist der Besitz von Freunden uneigennütziger, und man sucht treffliche Menschen auf, weil diesen Gutes zu erweisen und mit ihnen zusammen zu leben, den Vorzug verdient. Die bloße Gegenwart von Freunden sowol im Glück als im Unglück ist schon angenehm. Die Trauernden fühlen sich erleichtert durch das Mitgefühl der Freunde; ob sie gleichsam einen Theil der Last von sich genommen sehen, oder ob vielmehr die bloße Gegenwart des Freundes es ist und die Vorstellung eines getheilten Schmerzes oder noch etwas Anderes, etwa die bloße Mittheilung des Schmerzes, das wollen wir dahin gestellt sein lassen. Thatsache ist es, daß durch Mitgefühl der Schmerz erleichtert wird. Es ist indeß in diesem Fall die Freude an der Gegenwart von Freunden nicht immer ganz ungetrübt; es wirkt freilich im Unglück einerseits der Anblick und die Zusprache des Freundes dem Schmerzgefühl entgegen, zumal wenn der Freund

[1]) Eth. 9, 11.

vorsichtig ist und den Charakter seines Freundes und das, worüber er sich freut und betrübt, genau kennt; andererseits ist es aber auch drückend, wahrzunehmen, daß eigenes Unglück dem Freunde Schmerz bereite, und es sucht Jeder dies dem Freunde zu ersparen. Daher vermeiden es Männer von hochherziger Gesinnung die ihnen befreundeten mitzubetrüben, und wenn Jemand bei einer solchen Gesinnung nicht im hohen Grad abgestumpft ist gegen den Schmerz, so erträgt er es nicht, daß Andere durch ihn in Trauer versetzt werden. Ueberhaupt gestattet er den Mitweinenden keinen Zutritt zu sich, weil er selbst nicht leicht Thränen zu vergießen pflegt. Nur Weiber und Männer von weichlicher Natur finden Wohlgefallen an einem solchen Zusammenseufzen und beurtheilen nach einem solchen Mitgefühl die Freunde. Doch darf man das Rechte in Bezug hierauf nicht verfehlen, und es bleibt auch in diesem Fall der bessere Mensch die Norm für das Benehmen in solchen Fällen. Da im Glück die Gegenwart und der Umgang der Freunde stets angenehm ist, so muß man sie bereitwillig rufen zu den glücklichen Ereignissen, aber zögernd zu den unglücklichen. Oft ist es genug, daß man selbst unglücklich ist. Nur bei kleineren Widerwärtigkeiten des Lebens, wo Freundeshülfe sehr wirksam seyn kann, darf man sie herbeirufen. Dagegen muß der Freund des Unglücklichen herbeieilen, ohne zu warten, bis er gerufen werde; denn wohlzuthun, namentlich in der Noth, und zwar unaufgefordert, ist der Freundschaft eigenthümlich. Auch kann man herbeieilen, wenn der Freund glücklich ist, um ihn nemlich in seinen Bestrebungen thätig zu unterstützen; doch um Wohlthaten entgegen zu nehmen, dazu muß man zögernd kommen, weil es nicht edel ist, nach dem Gewinn begierig zu erscheinen. Jedoch ist es nöthig, bei dem Ablehnen Alles zu vermeiden, was an Bitterkeit auch nur erinnern kann. — Es geht nun aber ferner die Freundschaft aus dem engen Kreise in die größeren Gemeinschaften und Korporationen über, welche den Staat zu ihrem

Zweck haben [1]), und sie übt einen wesentlichen Einfluß auf das friedfertige Zusammenleben der Bürger aus, indem sie sich hier als Eintracht darstellt [2]), welche das die Staaten zusammenhaltende Band ist. Daher scheinen auch die Gesetzgeber auf sie ein größeres Gewicht zu legen, als auf die Gerechtigkeit [3]); denn es kommt die Eintracht der Freundschaft sehr nahe, und sie zu erhalten, ist ein Hauptbestreben der Gesetzgeber, wogegen sie Zwietracht, weil sie Feindschaft ist, fern zu halten wünschen. Sind die Bürger durch Freundschaft mit einander verbunden, dann bedarf es der Gerechtigkeit nicht; sind sie aber bloß gerecht, so haben sie doch noch der Freundschaft nöthig, denn diese hat zu dem, was für den besonderen Fall das wahrhafte Recht ist, nemlich zur Billigkeit [4]), eine wesentliche Beziehung. In jeder Gemeinschaft macht sich daher, wie das Recht, so auch die Freundschaft geltend [5]). Es nennen sich wenigstens die, welche einen gemeinsamen Lebensberuf haben, Freunde, und soweit ihre Gemeinschaft reicht, ebenso weit erstreckt sich die Freundschaft, und auch das Recht. Es muß natürlich hierbei Rücksicht genommen werden auf die engere und weitere Verbindung, welche durch eine solche Gemeinschaft begründet wird. Brüdern und guten Freunden (*ἑταίροις*) ist Alles gemeinsam. Bei anderen Verbindungen beschränkt sich diese Gemeinschaft auf bestimmte Gegenstände, deren mehrere oder weniger sind, je nachdem das Band der Vereinigung enger oder weiter ist [6]). Es entsprechen daher den verschiedenen Arten von Gemeinschaften verschiedene Arten von Freundschaften, und es gestaltet sich hier, wie das Recht, [illegible]

[1]) Eth. 8, 11. extr.

[2]) Ib. 9, 6.: *πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμονοία.*

[3]) Vergl. Eth. 8, 1.

[4]) Vergl. oben p. 362. sq.

[5]) Eth. 8, 11. Vergl. Eud. 7, 9.

[6]) Vergl. Eth. 8, 14. Eud. 7, 10. und Rhet. 2, 4. g. E.

so auch das Unrecht verschieden, je nachdem die Einzelnen inniger verbunden sind oder nicht. Der letzte Zweck bleibt hier aber immer der Staat und es bilden somit auch die den verschiedenen Gemeinschaften entsprechenden Freundschaften besondere Theile in dem öffentlichen Staatsleben. Ein wesentlicher Unterschied ergiebt sich aber noch für die besonderen Arten der Freundschaft, je nachdem sie unter Gleichen oder Ungleichen Statt findet [1]). Die erstere entsteht unter solchen, die an Macht und Ansehen einander gleich sind, und daher in der gegenseitigen Liebe für einander gleiche Güter erstreben oder wenigstens eine Gunst durch eine andere erwiedern. Diese Freundschaften können entweder das Nützliche oder das Angenehme oder das sittlich Gute, die Tugend, zu ihrem Mittelpunkt haben, und hiernach bestimmt sich der engere oder weitere Kreis derselben [2]). Ins Unbestimmte kann sich aber ihre Zahl nicht erweitern [3]), mag nun der Nutzen oder das Vergnügen die Freunde zusammengeführt haben. Denn einerseits ist es lästig, Vielen zu Gegendiensten verpflichtet zu seyn, da man nicht Allen wird vorkommen können, andererseits sind zu Scherz und Heiterkeit Wenige hinreichend, wie zu den Speisen die Würze. Das Maaß für die Anzahl von Freunden wird bedingt durch den Umgang, der nothwendig ist für Entstehung und Erhaltung der Freundschaft. Unmöglich ist es aber, mit Vielen zugleich umzugehen und sich zu zertheilen. Es müßten außerdem auch die, mit denen man freundschaftlich verkehrt, unter einander befreundet seyn, was schwer zu erreichen ist. Hierzu kommt noch, daß es gar nicht leicht ist, mit zahlreichen Freunden Schmerz und Freude zu theilen, zumal da es sich ereignen kann, daß man mit dem einen sich freuen und mit dem anderen sich betrüben soll. Es ist daher nöthig, sich in

[1]) Eth. 8, 8. 15. Vergl. Eud. 7, 3. 4.
[2]) Vergl. Eth. 8, 3. 7.
[3]) Eth. 9, 10.

der Zahl der Freunde zu beschränken. Ohnehin scheint ja auch die Innigkeit der Freundschaft unter Vielen nicht möglich zu seyn; denn wahre Freundschaft fordert das Außerordentliche in der Liebe, und kann nur mit Einem oder höchstens zwischen Wenigen bestehen. Auch bestätigt dies die Erfahrung, indem gute Freunde sich nicht zahlreich vereinigt finden, und die im Alterthum hochgefeierten Freundschaften fanden nur zwischen Zweien Statt. Diejenigen, welche sich an einer Menge von Freunden ergötzen und mit Allen freundlich thun, sind Keinem befreundet [1]), und es werden solche Menschen, wenn sie nicht gemeinsame Staatszwecke verfolgen, übergefällig [2]) genannt. Die Freundschaft verliert auch bei zu großer Ausdehnung an innerer Kraft und wird wässerig [3]). Indeß kann man im öffentlichen Staatsleben Vielen befreundet und dabei ganz redlich und rechtschaffen seyn, ohne gerade übergefällig zu erscheinen. Jedoch derer, welche sich der Tugend wegen und um ihrer selbst willen lieben, sind nicht Viele, und man muß zufrieden seyn, wenn es von solchen auch nur Wenige giebt [4]). Was nun die Freundschaft zwischen Ungleichen betrifft [5]), so gestaltet sie sich verschieden nach Ungleichheit theils des Alters theils der Macht, wie zwischen alten und jungen Leuten, zwischen Vater und Sohn, zwischen Mann und Frau, überhaupt zwischen Regierenden und Regierten. Die Ursache von dieser Verschiedenheit liegt darin, daß bei Ungleichen die Tugenden und Verrichtungen und die Beweggründe zur Liebe, nicht dieselben sind; daher sich auch die Liebe und die Freundschaft verschieden gestaltet. Da nun aber die Freundschaft wesentlich in der Gleichheit besteht [6]), so muß zwischen Ungleichen nach

[1]) Vergl. Eud. 7, 12.
[2]) Vergl. oben p. 337.
[3]) Vergl. Pol. 2, 4.
[4]) Vergl. oben p. 382.
[5]) Eth. 8, 8.
[6]) Vergl. oben p. 384.

einem gewissen Verhältniß diese Gleichheit bewirkt werden, so daß der, welcher Vorzüglicheres und Nützlicheres zu leisten im Stande ist, mehr geliebt werde, als liebe; denn alsdann bildet sich durch diese nach dem Werthe und Vorzuge bestimmte Liebe ein gleiches Verhältniß [1]). Dies nach dem Werthe der Personen zu bestimmende Verhältniß ist ein geometrisches [2]), welches bei der Gerechtigkeit die erste Stelle, das arithmetische dagegen, nach welchem Gleiches mit Gleichem vergolten wird, die zweite Stelle einnimmt [3]). Bei der Freundschaft aber ist es gerade umgekehrt. Da nimmt das arithmetische Verhältniß die erste Stelle ein; denn die wahre Freundschaft besteht zwischen Gleichen, wo Gleiches mit Gleichem erwiedert wird. Je größer nun der Abstand ist, welcher zwischen Einzelnen in Bezug auf Tugend oder Laster oder in Bezug auf Wohlstand oder irgend etwas Anderes Statt findet, um so weniger läßt sich dieser Abstand durch ein bestimmtes Verhältniß ausgleichen und die Freundschaft ist auch desto weniger möglich, ja in manchen Fällen ist es selbst unbillig, sie zu fordern. So überragen die Götter durch alle ihre Güter den Menschen zu weit, als daß Freundschaft möglich wäre. Gegenliebe, worauf die Freundschaft beruht, kann von ihrer Seite nicht gefordert werden [4]). Wie groß nun der Abstand zwischen Ungleichen seyn darf, um noch Freundschaft zuzulassen, das kann nicht genau bestimmt werden. Sie wird noch Statt finden, wenn dem Freunde Manches entzogen ist, wodurch er dem Anderen ungleich geworden; nicht darf aber der Abstand so groß werden, wie zwischen Gott und Mensch [5]). Der

[1]) Vergl. Eth. 8, 16.
[2]) Eth. 8, 9.
[3]) Vergl. oben p. 350 sq.
[4]) Vergl. magn. mor. 2, 11. p. 1208. b. 28. u. Eth. 8, 16; 9, 2.
[5]) „Der Mensch als dieser Einzelne und Endliche hat in der heidnischen Religion dem Göttlichen gegenüber noch keine Berechtigung erhalten, diese ist erst in der christlichen Religion begründet, durch welche das

Freund wird daher dem Freunde nicht die größten Güter wünschen, daß dieser sey, wie die Götter, denn sie würden ja aufhören Freunde zu seyn, und er hätte somit nicht einmal etwas Gutes gewünscht, da der Besitz eines Freundes ein Gut ist. Freilich ist es schön zu sagen, dem Freunde um seinetwillen Gutes zu wünschen, doch muß, was auch der Andere immerhin werden und welche Güter er erhalten mag, die Freundschaft dadurch nicht gestört wurden. Für den Freund als Menschen wird er die ausgedehntesten Wünsche hegen und gern sehen, daß er die größten Güter besitze, doch nicht etwa alle, indem er sich selbst, namentlich in Rücksicht auf Erhaltung der Freundschaft, dabei berücksichtigt.

Es bildet nun die Freundschaft, wie sie zwischen Ungleichen Statt findet, den Uebergang theils zur Oekonomik, insofern sie die Gemeinschaft begründet zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Verwandten u. s. f. [1]), theils zur Politik, insofern sie das Band der verschiedenen Gemeinschaften ist, welche den Staat zum Zweck haben und ihre nähere Bestimmung von der Eigenthümlichkeit der Verfassung [2]) erhalten.

Ueberschauen wir nun noch einmal das gesammte Gebiet der Ethik, so ist das dem Aristoteles eigenthümliche Streben, das geistige Leben in der Totalität aufzufassen, auch in Bezug auf die Feststellung des Tugendbegriffs nicht zu verkennen. Auf den ganzen Menschen nach seinen inneren und äußeren Zuständen richtet Aristoteles seine Aufmerksamkeit und stellt die niedere, wie die höhere Geistesthätigkeit, jede in der ihr eigenthümlichen und ihrer Bestimmung gemäßen Wirksamkeit dar, zeigt ferner das gegenseitige Verhältniß beider zu einander

---

Göttliche sich in der äußersten Erscheinung des Individuums als Liebe selbst geoffenbart hat."

[1]) Eth. 8, 14.

[2]) Ib. 8, 12.

auf, ohne die eine von der anderen zu trennen, sondern, indem er das Begriffsmäßige in beiden hervorhebt, weist er zugleich ihre wesentliche Beziehung auf einander nach; daher er auch in Bezug auf das Gute und die Tugend jede einseitige Definition verschmäht, die nur auf die eine oder die andere Thätigkeit des Geistes sich gründet, und er ist deshalb ebensoweit entfernt von der bloß idealen Auffassung des Tugendbegriffs als auch von der Herabziehung und Beschränkung desselben auf die niedere Sphäre des Geisteslebens. Der Fortschritt stellt sich bei ihm stets dar in der Entwickelung des Niederen zum Höheren; nicht bleibt er in jenem befangen, sondern indem er das Einzelne, Individuelle, die Erscheinung als solche nach allen Seiten sorgfältig durchforscht, hebt er zugleich in derselben das Wesentliche und Allgemeine hervor, wie es sich zu erkennen giebt in den unveränderlichen, ewigen Formbestimmungen, welche in das Daseyende übergegangen sind, und auf diese Weise vermittelt er in wahrhafter Energie Wesen und Erscheinung, so daß er alles Höhere zu sich herab und alles Niedere zu sich heraufzieht und in diesem Mittelzustande den wahren Namen des Weisen verdient. Das Gute in dem Proceß des Werdens darzustellen, wie es ein dem Menschen erreichbares ist und sich zunächst individualisirt in den Trieben des Einzelnen, welche als solche in ihrem natürlichen Zustande der Ansicht des Alterthums gemäß nicht zu verleugnen sind, dann für die mannigfaltigen dem Menschen eigenthümlichen Triebe durch die praktische Klugheit die wahre Mitte zu bestimmen und somit für das Handeln die Regel anzugeben, ferner die Verpflichtung, dieser Regel gemäß zu leben, in dem Wesen der höheren Vernünftigkeit aufzuzeigen und in dieser das Feste und Unerschütterliche der Gesinnung als das Unveränderliche und Ruhende für die Handlung zu suchen, das ist die Aufgabe, welche sich Aristoteles in seiner Ethik gestellt und ausgeführt hat, womit zugleich verbunden ist die Darstellung der wesentlichen Bedingungen, welche zur Erreichung des Gu-

ten sowol in den Beziehungen zu Anderen als auch in den äußeren Gütern des Lebens gegeben sind, ohne daß aber durch den Werth, der diesen beigelegt ist, die Würde des Tugendbegriffs heruntergestellt wird; denn das Höhere ist schon in der inneren Würde und Tüchtigkeit des Menschen als dem wahren Princip erreicht, so daß die äußeren Güter nur Werth erhalten, insofern der höhere Zweck sich in ihnen reflektirt, entweder als den Mitteln oder als dem Resultat des tugendhaften Handelns, und somit weder Selbstzweck werden können, wie in dem Hedonismus der Cyrenaiker, der später von den Epikuräern weiter ausgebildet wurde, noch auch zu verleugnen sind, wie bei den Cynikern, deren Princip von den Stoikern später eine wissenschaftlichere Durchführung erhielt, sondern eben in dieser mittelbaren Beziehung nur Bestandtheile des Guten sind und in Harmonie mit demselben stehen, worin sich ebenfalls die Grundansicht des griechischen Lebens zu erkennen giebt, daß der Gute auch mit dem äußeren Schmuck der Tugend begabt ist. Da nun Aristoteles der griechischen Anschauungsweise gemäß den Menschen auf dem praktischen Gebiet in seinen mannigfaltigen Beziehungen aufzufassen bestrebt war, so erzeugt sich hieraus für die Entwickelung der Tugendlehre jener Reichthum von Bestimmungen, die eine in sich abgeschlossene Totalität bilden, in welcher die früheren Ansichten über das Gute als Momente enthalten sind, so daß in der Aristotelischen Ethik, vom antiken Standpunkt aus, uns die vollendetste Entwickelung der Tugendlehre aufbewahrt ist; denn eben dies ist das Große in dem umfassenden Geist des Aristoteles, daß er bei der allseitigen Durchforschung der mannigfaltigen Erscheinungen, sowol im menschlichen Daseyn als auch in der Natur, die früheren geistigen Bestrebungen sorgfältig verfolgt, das Wahre wie das Mangelhafte in denselben hervorhebt, um auf diesem Wege zu einer immer höheren und tieferen Einsicht zu gelangen, so daß sich in ihm ebenso sehr der Inbegriff als die Vollendung des griechischen Wissens darstellt.

---

2. Innerer Zusammenhang der Aristotelischen Politik [1]).

Einleitung.

Wie Aristoteles in der Ethik seine universelle Richtung auf die mannigfaltigen Seiten des Menschenlebens bewährt, ebenso tritt uns dieselbe in einem noch größeren Umfange bei seinen Bestrebungen um die Wissenschaft der Politik entgegen. Hier zeigt er ganz den ihm eigenthümlichen wissenschaftlichen Sinn, zunächst das Vorhandene, wie es in verschiedenen Staaten Wirklichkeit gewonnen hat, durch eine reiche Empirie sich anzueignen, um auf dem festen Boden der Wirklichkeit die wesentlichen, sich gleichbleibenden Bestimmungen für Staatseinrichtungen sowol an sich, als auch in Beziehung zu dem jedesmaligen Bedürfnisse der einzelnen Länder, zur Anschauung zu bringen. Daher er in seinen für uns verloren gegangenen

---

[1]) Ueber die Abfassungszeit der Politik, s. Stahr's Aristotelia p. 113 sq.; über ihren Zusammenhang mit der Ethik wird unten das Nöthige beigebracht werden. Was die Aufeinanderfolge der einzelnen Bücher betrifft, die sich nach Barthélemy St. Hilaire, in dessen Ausgabe: Politique d'Aristote traduite en français d'après le texte collationé sur les manuscrits et les editions principales. Paris à l'imprimerie royale 1837. 2. volum. so gestalten soll, daß auf I. II. III. folge VII. VIII. und hieran sich IV. VI. V. schließe, so wird das Unnöthige dieser willkürlichen Umstellung sich aus dem im Folgenden nachgewiesenen Zusammenhang von selbst ergeben. Eine rühmliche Anerkennung verdient auch die Ausgabe der Politik von Stahr, wovon der erste Band in Leipzig bei Focke 1836 erschienen ist, welcher außer dem Text und dem kritischen Apparat eine sich treu an die Worte des Aristoteles anschließende Uebersetzung enthält, in welcher mit vielem Glück der gedrungenen Kürze der Aristotelischen Ausdrucksweise nachgestrebt ist, ohne der Verständlichkeit Eintrag zu thun; sie ist daher der nachfolgenden Darstellung zu Grunde gelegt worden.

ein hundert acht und funfzig Politien zunächst eine empirische Beschreibung derjenigen Verfassungen lieferte, wie sie in verschiedenen Ländern wirklich vorhanden waren, und dann in den acht Büchern vom Staat sich die Untersuchung zur Aufgabe stellt, welche unter den bestehenden Verfassungen die beste sey [1]), wobei er sich ebenfalls, wie in der Ethik, in jenem wahrhaft philosophischen Mittelzustand erhält, und um den Begriff des Staats festzustellen, weder bei der bloßen Erscheinung stehen bleibt, noch nach bloß idealen Grundbestimmungen denselben zu construiren sucht, sondern auf das Vorhandene die ganze Aufmerksamkeit richtend von hier aus die wesentlichen Bestimmungen entwickelt, welche für die Begründung des Staatslebens nothwendig sind, und durch welche der Staatsbegriff erst Wirklichkeit gewinnt. Auch hier tritt uns ein Reichthum von mannigfaltigen Erscheinungen des antiken Staatslebens entgegen, und das Ganze ist durchdrungen von ächt philosophischer Auffassung, die basirt auf die griechische Denkweise zugleich über dieselbe hervorragt und sich zur Idee der monarchischen Regierungsform zu erheben versucht [2]).

Die Eintheilung der Staatswissenschaft ist schon oben [3]) näher bezeichnet, wo der Unterschied zwischen der praktischen Klugheit und der Politik angegeben wurde. Je nachdem nemlich die praktische Klugheit eine nähere Beziehung erhält, entweder zur Familie oder zum Staat, stellt sie sich als Oekonomik (*οἰκονομία*) oder als Staatswissenschaft (*πολιτική*) dar; für jene sind namentlich drei Verhältnisse zu berücksichtigen: das herrschaftliche (*δεσποτική*), das eheliche (*γαμική*) und das elterliche (*τεκνοποιητική*); au-

[1]) Pol. 1, 13. extr. u. 2, 1. init.

[2]) Vergl. Pol. 3, 17.

[3]) S. p. 291.

ßerdem noch die Erwerbkunst (κτητική) [1]. Für die Staatswissenschaft ist wichtig die legislative Gewalt (νομοθετική) und die Regierungsgewalt (πολιτική), welche sich verwirklicht in dem berathenden Theil des Staats (βουλευτική) und in der richterlichen Gewalt (δικαστική). Wenn nun die Ethik den Zweck verfolgt, dem Einzelnen zur Erreichung der menschlichen Glückseligkeit förderlich zu seyn [2], so hat die Politik denselben Zweck in Bezug auf die menschliche Gesellschaft im Staat; denn nicht bloß die äußerliche Erhaltung des Lebens ist Zweck des Staats, sondern das glückliche Leben, wie es durch Tugend erreicht wird. Es erhält nun aber nach der griechischen Denkweise der Wille des Einzelnen noch nicht seine Erfüllung in sich und durch sich selbst, es erscheint das Sittliche noch nicht als Begriff für sich, als Moralisches, sondern die Sittlichkeit schließt in sich die Bestimmung des Allgemeingeltenden im Staat und ist das Gesetz, welches das Bestimmende für den subjectiven Willen ist; in dem Gesetz fühlt das Individuum sich frei, weil es sein Wille ist, und es erhält daher die Gerechtigkeit sowol bei Platon als auch bei Aristoteles die Bestimmung der vollendeten Tugend [3], denn ihr Ziel ist das Gesetz, welches in alle Tugenden eingreift. Da nun der Staat seinem höchsten Zweck nicht entsprechen kann, wenn nicht Sittlichkeit in denjenigen herrschend ist, welche in Angelegenheiten des Staates thätig seyn wollen, so bildet die Ethik die erste und allgemeinste Grundlage des Staatslebens [4]; daher Arist. öfter die wesentliche Beziehung der Ethik und Politik auf einander hervorhebt [5], ohne sie deshalb für ein und dasselbe zu halten, in [illegible]

[1]) Pol. 1, 3.

[2]) S. oben p. 291.

[3]) Vergl. oben p. 345 sq. und pol. 1, 2. g. E. u. ib. 3, 12.

[4]) Magn. mor. 1, 1.

[5]) Die Nikomachische Ethik und die Politik des Aristoteles bilden auch

welcher unmittelbaren Einheit sie sich noch in der Platonischen Politik darstellen, sondern es werden beide Gebiete eben so sehr ihrem Begriff gemäß von einander unterschieden [1]). Da nun in der Ethik die erste Grundlage für den Staat gewonnen wird, so ist es der genetischen Entwickelungsmethode [2]) des Arist. gemäß, daß er auf die einfachste menschliche Verbindung, auf die Familie, als Grundbestandtheil des Staatslebens die Aufmerksamkeit lenkt [3]). Wenn man nemlich das uranfängliche Entstehen der Dinge schauen könnte, so mögte man, wie in allen Dingen, auch in Bezug auf den Staat so am schönsten zur Einsicht gelangen [4]). Die erste und natürlichste Verbindung, welche alle übrigen bedingt, ist die eheliche [5]). Wo es von Natur freie Menschen giebt, da treten freie Personen in der Ehe mit einander zusammen, und wenn bei den Barbaren das Weibliche und Sclavische dieselbe Stellung hat, so kommt dies nur daher, weil bei jenen der Begriff des freigebornen Menschen überhaupt gar nicht vorhanden ist, und demnach Sclave und Sclavin sich mit einander verbinden. Erst in Griechenland ist der Boden für die geistige Freiheit des Individuums gewonnen, insofern der Einzelne sich hier identisch weiß mit den allgemeinen Bestimmun-

schon äußerlich ein so eng zusammengehöriges Ganze, daß in der Ethik durch ὕστερον auf die Politik und in dieser durch πρότερον auf die Ethik verwiesen wird. S. Pansch. l. l. p. 21. sq. und Stahr's Aristotelia II. p. 113. sq.

[1]) S. unten.

[2]) Pol. 1, 1.: κατὰ τὴν ὑφηγημένην μέθοδον.

[3]) Von den beiden dem Aristoteles beigelegten Büchern οἰκονομικά ist nur das erste dem Aristot. zuzuschreiben, das zweite ist unächt. Vergl. Göttling in seiner Ausgabe der Oekonomik des Arist. u. Schoemann Index scholarum in univers. litt. Gryphiswald. per semest. aestiv. 1839.

[4]) Pol. 1, 1.

[5]) Pol. 1, 2. Eth. 8, 14. Vergl. Oecon. 1, 3.

gen des Sittlichen im Staate, und dieses nicht wie im Orient, als eine ihm fremde Naturgewalt sich gegenüber weiß. Die Freiheit tritt aber, ebenso wie das Sittliche, noch nicht als Begriff für sich hervor, der als solcher allen Menschen zukommt, sondern das Individuum fühlt sich nur frei, insofern es sich als Glied des Staatsganzen weiß und im Verhältniß zu solchen steht, welche durch das Band gleicher Nationalität verbunden sind. Alle diejenigen, welche derselben ihrer Geburt nach nicht angehören und zur Theilnahme an den Staatsgeschäften nicht berufen sind, erscheinen unfrei. Der Begriff der griechischen Freiheit ist daher noch mit der Bestimmung der Natürlichkeit behaftet und gewinnt noch nicht in der geistigen Wesenheit des Menschen seinen Ursprung; daher der Unterschied von Griechen und Barbaren, von Freien und Sclaven, von Mann und Weib.

Da nun der Staat aus Familien besteht, so muß vorher von der Familie (περὶ οἰκίας) gesprochen werden [1]). Die Bestandtheile einer vollständigen Familie sind Sclaven und Freie, und als die hauptsächlichsten und letzten Glieder der Familie ergeben sich Herr und Sclave, Mann und Frau, Vater und Kinder. Hieraus gehen die drei schon oben bezeichneten Verhältnisse hervor: das herrschaftliche, eheliche elternliche; hierzu kommt noch die Erwerbkunst, welche Einigen als Hausverwaltung, Anderen als Hauptttheil derselben erscheint. Es ist nun die Oekonomik von der Politik nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden [2]), so daß diejenigen irren [3]), welche meinen, die Hausverwaltung sey einer-

[1]) Pol. 1, 3. Der zeitlichen Entwickelung nach ist die Familie früher als der Staat, wenn dieser auch seinem Wesen nach das Frühere ist. Vergl. oben p. 294.

[2]) Pol. 1, 1. Vergl. ib. 1, 7. u. Oecon. 1, 1.

[3]) Vergl. Xenoph. memor. 3, 5. g. E.: ἡ γὰρ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια πλήθει μόνον διαφέρει τῆς τῶν κοινῶν, τὰ δὲ ἄλλα παραπλήσια ἔχει und Plat. Polit. p. 258. e.

lei mit Staatsmanns- und Königskunst, insofern der Gebieter von Wenigen Herr, von Mehreren Hausherr, von noch Mehreren Staatsmann oder König wäre. Doch dieses ist unrichtig, wie es sich aus dem Folgenden näher herausstellen wird.

A. Die Familie.

1. Das herrschaftliche Verhältniß.

Es erscheint Einigen das Herrschen über Sclaven wider die Natur [1]); denn durch Satzung (νόμῳ) sey der Eine Sclav, der Andere frei, von Natur aber wäre kein Unterschied, weshalb es auch nicht gerecht sey; denn es sey gewaltsam. Es ist nun aber nicht schwer, hierüber sowol auf wissenschaftlichem als empirischem Wege ins Klare zu kommen [2]). Es verfolgt nemlich die Natur bei Allem, was sie schafft, einen bestimmten Zweck; sie hat das Regieren und das Regiertwerden als nothwendig gesetzt, insofern Einiges gleich beim Entstehen auseinander tritt, das Eine zum Herrschen, das Andere zum Beherrschtwerden. Bei Allem, was aus mehreren Theilen besteht und sich zu einem gemeinsamen Ganzen gestaltet, erscheint das Herrschende und das Beherrschte. Dies tritt selbst in dem Leblosen hervor, wo Verschiedenes zu einer Einheit verbunden ist, wie z. B. bei der Harmonie, doch vor Allem zeigt es sich bei den belebten Wesen, bei welchen der Leib naturgemäß das Dienende, die Seele aber das Herrschende ist. Es giebt sich aber die naturgemäße Beschaffenheit am besten in ihrem vollkommenen Zustande, dessen sie fähig ist, zu erkennen, und daher muß man den an Leib und Seele vollkommen organisirten Menschen ins Auge fassen. Hier herrscht und gebietet die

[1]) Pol. 1, 3.
[2]) Pol. 1, 5.

Seele mit despotischer Gewalt über den Körper, dagegen die Vernunft über die Begierde eine politische und königliche Macht ausübt [1]), und es ist in diesem Verhältniß zugleich einleuchtend, daß das Beherrschtwerden des Leibes von der Seele und des leidenschaftlichen Theils von der Vernunft und dem Verstand naturgemäß und nützlich, Gleichheit aber oder gar Umkehrung jenes Verhältnisses für Alle schädlich ist. Ebenso zeigt die Natur dieselbe Abhängigkeit des Geringeren von dem Höheren in der Ordnung, welche sie den Thieren dem Menschen gegenüber angewiesen hat, und dasselbe Verhältniß tritt auch in den beiden Geschlechtern hervor, von welchen das männliche als das vorzüglichere naturgemäß zum Herrschen berufen ist. Ganz ebenso muß es sich aber nothwendig mit allen Menschen verhalten; denn Alle, welche soweit von einander stehen, wie die Seele vom Leib, oder der Mensch vom Thier, wie dies bei Allen der Fall ist, die in ihrer Wirksamkeit nur auf die Anwendung ihrer körperlichen Kräfte beschränkt sind und hierdurch allein sich nützlich machen können, — alle diese sind von Natur Sclaven, und für sie ist es, wie für die vorgenannten Dinge besser, daß sie beherrscht werden, als daß sie beherrschen. Es ist nemlich von Natur derjenige Sclav, welcher einem Anderen angehören kann und deshalb auch einem Anderen angehört, und der an der Vernunft nur soviel Antheil hat, um sie vernehmen zu können, ohne sie zu besitzen; denn die übrigen lebenden Geschöpfe vernehmen nicht Vernunft, sondern sind sinnlichen Trieben unterthan. Der Nutzen von beiden ist auch nur unbedeutend verschieden; beide nemlich, sowol die Sclaven, als die zahmen Hausthiere verhelfen uns mit ihrem Körper zu nothwendigen Bedürfnissen. Alle

[1]) ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν. Vergl. über den Gegensatz πολιτική u. βασιλική unten zu Pol. 1, 12. u. ib. 3, 14. g. E. u. über πολιτεία ib. 4, 8.

diejenigen nun, welche nur durch ihre Körperkräfte sich nützlich machen können, sind von Natur Sclaven, und ihnen nützt es sowol als es auch recht ist, Sclaven zu seyn. Es giebt aber ferner noch eine gesetzmäßige Sclaverei [1]), nach welcher die im Kriege Gefangenen den Eroberern angehören. Ueber die Rechtmäßigkeit derselben giebt es verschiedene Ansichten, indem Einige es mißbilligen, daß die Gewalt des Stärkeren gelten solle, Andere dagegen diese Gewalt als von größerer Tüchtigkeit ausgehend rechtfertigen. Letztere finden es gerecht, daß der Ueberlegene herrsche, Jenen aber scheint Wohlwollen und Nachsicht das Rechte zu seyn. Es darf für die Entscheidung über diese entgegengesetzten Ansichten nicht unberücksichtigt bleiben, ob die Veranlassung zum Kriege eine gerechte ist; denn ist sie ungerecht, dann wird wohl nimmermehr Einer behaupten wollen, daß der, welcher es nicht verdient, Sclave zu seyn, Sclave sey, denn sonst würden die Edelgeborensten für Sclaven gelten, wenn sie gefangen genommen und verkauft wären; daher sagt man auch, daß nicht Menschen von dieser Art, sondern nur Barbaren Sclaven werden dürften, und kommt somit auf das von Natur Sclavische zurück, so daß Einige überall Sclaven, Andere es nirgends sind. Aehnlich verhält es sich mit dem Geburtsadel [2]). Sich selbst nemlich halten die Hellenen nicht nur in ihrer Heimath für edelgeboren, sondern überall; die Barbaren dagegen bloß in ihrer Heimath, weil es ein absolut Edles und Freies gäbe und ein solches, das nicht schlechthin ein solches wäre. Somit scheiden sie das Sclavische und Freie, die Edelgebornen und Niedriggebornen nach inneren Vorzügen und Mängeln; denn sie meinen, daß, wie Jegliches nur das ihm Aehnliche erzeuge, so auch von Edlen ein Edler werde. Dies bezweckt freilich die Natur in der Regel, doch kann sie es nicht immer

---

[1]) Pol. 1, 6.

[2]) Worin dieser Geburtsadel (εὐγένεια) besteht, darüber s. rhetor. 1, 5. p. 1360. b. 31.

erreichen, und es finden daher die widersprechenden Ansichten über die Rechtmäßigkeit der Sclaverei darin ihre Lösung, daß von Natur Einige ebenso zu derselben bestimmt sind, wie Andere zur Freiheit.

In der Familie ist nun der Zustand der Sclaverei ein ganz naturgemäßer; denn zur Haushaltung gehört, weil ohne die nothwendigen Lebensbedürfnisse sowol das Leben überhaupt als auch das glückliche Leben unmöglich ist, Besitz und Erwerb [1]. Hierzu sind aber Werkzeuge nöthig, die theils leblos, theils belebt sind. Der Sclave ist nun gewissermaßen ein belebtes Werkzeug [2]) und verdient als solches den Vorzug vor allen Anderen; denn jeder Gehülfe ist ein Werkzeug statt Vieler. Wenn jedes Werkzeug auf Geheiß oder auch vorausahnend das ihm zukommende Werk verrichten könnte, wie des Dädalus Kunstwerke sich von selbst bewegten [3]) oder die Dreifüße des Hephästos aus eigenem Antrieb an die heilige Arbeit gingen [4]), wenn so die Weberschiffe von selbst webten, die Plektra die Cither schlügen, so bedürfte es weder für die Werkmeister der Gehülfen, noch für die Herren der Sclaven. Es sind nun die eigentlich sogenannten Werkzeuge förderlich für die hervorbringende, schaffende Thätigkeit; das Besitzthum aber erleichtert durch Benutzung desselben das Handeln. Wie nun das Hervorbringen und Handeln verschieden ist, auf gleiche Weise müssen sich auch die Werkzeuge unterscheiden, die zu Beidem nöthig sind. Das Leben besteht aber nicht sowol im Hervorbringen, als besonders im Handeln; daher ist auch der Sclave Gehülfe in dem, was zum Handeln erforderlich ist. Es gilt nun ferner vom Besitzthum dasselbe, was vom Gliede,

[1]) Pol. 1, 4. Vergl. 7, 2. g. E.

[2]) Vergl. Eth. 8, 13. Eud. 7, 9.

[3]) Vergl. de anim. 1, 369. ed. Trendel. u. Plat. dialog. IV. cur. Biester et Buttm. in excurs. II. zum Menon.

[4]) Vergl. Hom. Il. 18, 376.

insofern es nur etwas ist, was in Beziehung auf Anderes steht und durchaus keine Selbstständigkeit hat. Wer nun von Natur nicht sich selbst angehört, sondern nur einem Anderen, dabei jedoch ein Mensch ist, der ist von Natur Sclave und als solcher ein Besitzthum eines Anderen und zwar ein thätiges Werkzeug, das getrennt besteht. Weil aber der Sclave ein Theil seines Herrn ist, gleichsam ein belebter, aber getrennter Theil des Körpers [1]), und ein und dasselbe dem Theil nützet und dem Ganzen, dem Körper und der Seele, so findet auch zwischen Herren und Sclaven, wenn die Natur sie dazu bestimmte, Freundschaft und Nutzen gegenseitig statt [2]), bei denen aber, die es nicht so, sondern durch Satzung und Zwang geworden sind, das Gegentheil. Freilich kann ein solches gemeinsames Verhältniß, das sich auf Freundschaft und auf Recht stützt, in Bezug auf den Sclaven nicht Statt finden, insofern er Sclav, sondern nur insofern er Mensch ist [3]). Als Sclave ist er bloß ein Theil seines Herrn und ihm gegenüber unberechtigt [4]). Dagegen scheint zwischen Menschen, die an Gesetz und Vertrag Theil nehmen können, sich irgend eine Art des Rechts geltend zu machen und auf gleiche Weise auch Freundschaft. Da nun der Herr für das Wohl seines Hausstandes zu sorgen hat, so wird er mehr geben auf den Besitz der Menschen, als auf das leblose Besitzthum, und Sorge tragen für die innere Tüchtigkeit aller derer, welche seiner Familie angehören [5]). Auch der Sclav hat seine Tugend, denn er hat als Mensch Theil an der Vernunft, und Gebieter und Gehorchende unterscheiden sich überhaupt nicht dadurch, daß der Eine tugendhaft sey, der Andere nicht; die Tugend ist beiden gemeinsam. Der Unter-

[1]) Pol. 1, 6. g. E.
[2]) Pol. 1, 7.
[3]) Eth. 8, 13.
[4]) Vergl. Eud. 7, 9.
[5]) Pol. 1, 13.

schied kann sich aber nicht nach einer größeren oder geringeren Theilnahme an derselben bestimmen, sondern nach dem Unterschiede selbst, der sich in den Tugenden ergiebt, je nachdem sie dem vernünftigen oder vernunftlosen Theil der Seele angehören, wovon jeder seine eigene Tugend hat. Der Sclave besitzt die Ueberlegungskraft durchaus gar nicht, und daher kann sich die Theilnahme an der Tugend nicht bei allen Mitgliedern der Familie auf gleiche Weise gestalten, sondern nur insoweit, als es Jedem für seine Bestimmung nothwendig ist. Der Gebietende muß die ethische Tugend in vollendetem Maaße besitzen, wie sie beruht auf der denkenden Ueberlegungskraft. Denn wie ein Werk nur schlechthin dem Baumeister zugeschrieben wird, der den Riß dazu entworfen hat, und nicht den Handwerkern, welche den Riß ausgeführt haben, ebenso ist die denkende Vernunft die Werkmeisterin der Tugend. Wenn daher auch alle Mitglieder der Familie Theil an der ethischen Tugend haben, so nimmt sie je nach der Bestimmung der einzelnen eine verschiedene Gestalt in ihnen an. Die Tugend des Sclaven tritt nur in Beziehung zu seinem Herrn hervor; und da schon dargethan ist, daß der Sclave zu den nothwendigen Dingen nützlich sey, so folgt daraus, daß er auch nur einer geringen Tugend bedarf und zwar nur soviel, daß er weder aus Unbändigkeit noch aus Schwachheit seine Arbeit vernachlässige. Was die Handwerker [1]) anbetrifft, so ist ihr Zustand dem eines Sclaven sehr ähnlich; auch sie haben Theil an der Tugend, damit sie ihre Arbeit aus Unsittlichkeit nicht vernachlässigen. Indeß ist der Sclave stets unzertrenn-

[1]) Vergl. Pol. 3, 3. Wo folgender Unterschied angegeben wird: „wer Arbeiten für die nothwendigsten Bedürfnisse für Einen verrichtet, ist Sclave, wer für das gesammte Publikum, Handwerker und Tagelöhner. Vergl. 3, 5. u. 8, 2. In letzterer Stelle werden die handwerksmäßigen Verrichtungen in ihrem sittlichen Einfluß auf den Menschen dargestellt.

licher Genosse in allen Verhältnissen des Lebens, während der Handwerker eine größere Selbstständigkeit besitzt, und nur in einer Art von begrenzter Sclaverei sich befindet. Der Sclave ist ein Geschöpf der Natur, wogegen ein Schuster und jeder andere Handwerker seinen Beruf mehr aus eigenem Entschluß wählt. Zu der dem Sclaven gemäßen Tugend muß der Herr nun demselben förderlich seyn, ohne daß er jedoch dazu der Kunst bedürfe, ihn in seinen Verrichtungen zu unterweisen. Da die Sclaven gleichfalls zu einer ihrer Bestimmung entsprechenden Tugend können erzogen werden, so haben diejenigen Unrecht, welche den Sclaven die vernünftige Unterweisung entziehen und behaupten, nur den Befehl müsse man anwenden [1]); denn mehr als gegen Kinder bedarf es bei den Sclaven der Zurechtweisung. Der Herr heißt nun so, nicht wegen seiner Wissenschaft, sondern wegen seiner Fähigkeit, die Sclaven zu regieren [2]). Es giebt freilich eine Wissenschaft sowol für das Herrn- als auch für das Sclavenverhältniß; denn es sind der Dienstverrichtungen viele, welche von den Sclaven erlernt werden können. Die Wissenschaft des Herrn besteht aber darin, zu lehren die Benutzung der Sclaven; denn der Herr bethätigt sich als solchen nicht im Erwerben, sondern in dem Benutzen der Sclaven. Mit diesen Wissenschaften ist es aber nicht so etwas Großes und Erhabenes; was nemlich der Sclav zu verrichten verstehen muß, das soll der Herr verstehen zu befehlen. Wo daher die Herren sich selbst damit zu placken nicht nöthig haben, da übernimmt der Aufseher (ἐπίτροπος) diese Ehre; sie selbst aber widmen sich den Staatsgeschäften oder der Philosophie [3]).

---

[1]) Vergl. Plat. de legg. p. 777—78.

[2]) Pol. 1, 7. g. E.

[3]) Vergl. oben. In Oecon. 1, 5. werden die Arten von Sclaven näher unterschieden, nemlich der Aufseher (ἐπίτροπος) und der Arbeiter (ἐργάτης) und es wird darauf aufmerksam gemacht, wie

2. Die Erwerbkunst.

Verschieden von der Wissenschaft, in welcher der Sclave zu unterrichten ist, und von der Wissenschaft des Herrn, die sich auf die Benutzung der Sclaven bezieht, ist die Erwerbkunst. Zunächst entsteht hier die Frage, ob die Gelderwerbkunst (χρηματιστική) dieselbe ist mit der Hausverwaltungskunst, oder ein Theil davon oder eine Hülfskunst. In Bezug auf das Erste ist offenbar, daß beide verschieden sind; denn während es die Gelderwerbkunst mit dem Herbeischaffen zu thun hat, beschäftigt sich die Hausverwaltungskunst mit dem Gebrauch [1]). Wenn sie nun aber von einander verschieden sind, so fragt sich, ob nicht jene ein Theil von dieser ist. Hat nemlich der Erwerbsfleißige besonders darauf zu sehen, woher Geld und Besitz einkommt, so umfaßt dagegen Besitz und Reichthum viele Theile, daher sich zunächst streiten läßt, ob die Ackerbaukunst ein Theil der Gelderwerbkunst ist, oder verschiedener Art, und überhaupt die gesammte Besorgung der Nahrung und deren Erwerb. Da die Nahrung die erste Bedingung des Lebens ist, so sind durch die Verschiedenheit derselben die verschiedenen Lebensweisen der Geschöpfe bedingt. Von den Thieren sind einige fleischfressende, andere Vegetabi-

---

der Herr sich solche Sclaven heranbilden muß, denen er die vorzüglicheren Geschäfte des Hauses anvertrauen kann. Diesen muß er mit Achtung begegnen; während die Arbeiter nur mit reichlicherer Kost belohnt werden. Drei Dinge sind bei den Sclaven zu beachten: ihre Arbeit, ihre Strafe und ihre Kost. Da nun auch in anderen Lebensverhältnissen leicht, wenn das Verdienst nicht anerkannt wird, eine Verschlechterung eintritt, so muß der Herr daran denken, wie er durch Ertheilen oder Zurückhalten von Belohnungen die Sclaven aufmuntere; allen muß besonders ein Ziel als Kampfpreis vorgesteckt werden, nämlich die Freiheit. Vergl. Pol. 7, 10 extr., wo auf die Abhandlung in der bezeichneten Stelle der Oekonomik verwiesen ist.

[1]) Pol. 1, 8.

lien-, andere Allesfressende, und es hat die Natur zur leichteren Befriedigung und Auswahl dieser Nahrungsmittel die Lebensweise der Thiere gesondert. Ebenso verhält es sich mit den Menschen, welche in Bezug auf die ihnen von Natur angewiesene Thätigkeit zur Verschaffung des Unterhalts entweder als Nomaden, als Ackerbauer, als Seeräuber, Fischer und Jäger leben. Diese naturgemäße Erwerbkunst, welche auf Gewinnung von Thieren und Feldfrüchten gerichtet ist, erscheint als ein Theil der Hausverwaltungskunst. Deshalb müssen die zum Leben nothwendigen und für die Gemeinschaft des Staats oder Hauses nützlichen Besitzgegenstände, deren Einsammlung möglich ist, entweder von vorne herein da seyn, oder die Erwerbkunst muß sie beschaffen. Der wahrhafte Reichthum scheint auch in diesen Dingen zu bestehen, denn das zu einem angenehmen Leben genügende Maaß dieser Art von Besitz ist nicht unbegrenzt, wie Solon singt [1]:

„Reichthum hat kein Ziel, das sicher den Menschen gesetzt sey."

Es giebt nemlich allerdings ein solches, so gut wie in den anderen Künsten, denn kein Werkzeug in irgend einer Kunst ist an Zahl oder Größe unendlich. Der Reichthum besteht aber in einer Menge von ökonomischen und politischen Werkzeugen. Indeß findet noch eine andere Art von Erwerbkunst statt, welche vorzugsweise und zwar mit Recht Gelderwerbkunst heißt [2], und die Schuld daran ist, daß für Reichthum und Besitz kein Ziel zu seyn scheint. Die Art und Weise nemlich, wie man einen Besitz benutzen kann, ist doppelt: die eine ist der Sache eigenthümlich, insofern sie dazu gebraucht wird, wozu sie bestimmt ist; die andere aber nicht, wenn z. B. die Sache gegen etwas Anderes, das man entbehrt, umgetauscht wird. Dieser Kleinhandel ist ganz naturgemäß und gehört nicht zur Gelderwerbkunst, weil der Zweck nicht der Gewinn ist, sondern

---

[1]) Vergl. Plut. de cup. div. VIII. p. 81. ed. Reiske.

[2]) Pol. 1, 9.

Anschaffung von Lebensbedürfnissen. Dieser Tauschhandel entsteht besonders, wenn der Verein größer geworden ist und die von einander entfernt Wohnenden die Bedürfnisse gegenseitig umtauschen; derselbe dient nur, die naturgemäßen Bedürfnisse gehörig befriedigen zu können. Es entwickelt sich aber hieraus mit Nothwendigkeit die Gelderwerbkunst. Man kam nemlich auf die Einführung des Geldes, je weiter aus der Fremde die Aushülfe zu gewinnen war, und je weniger leicht die Naturalbedürfnisse transportirt werden konnten. Das Geld war zuerst einfach, bestimmt nach Größe und Gewicht, zuletzt aber auch mit einem Prägezeichen versehen, damit man sich das Abwägen ersparte; denn das Prägezeichen ward gesetzt als Zeichen des Werths. Nach der Erfindung des Geldes entstand eine andere Art der Gelderwerbkunst, nemlich derjenige Kleinhandel, welcher besonders darauf Rücksicht nahm, woher und wie der Umsatz am meisten Gewinn bringen mögte. Diese Kunst bezieht sich hauptsächlich auf das Geld, und ihre Aufgabe ist die Fähigkeit, darauf zu speculiren, wie sich viel Geld machen lasse. Diese Gelderwerbkunst ist verschieden von dem natürlichen Reichthum. Dieser nemlich verschafft auf dem Wege des Haushaltes Vermögen, jene auf dem Wege des Kramhandels und zwar nicht auf alle mögliche Weise, sondern eben nur durch Geldumsatz, und sie scheint es mit dem Gelde zu thun zu haben; denn das Geld ist Anfang und Ende des Umsatzes und der hieraus fließende Reichthum unbegrenzt; denn wie jede Kunst, auf ihr Endziel gerichtet, dasselbe ins Unendliche hin verfolgt, um es möglichst zu erreichen, dagegen die zum Endziel führenden Mittel nicht unbegrenzt sind, ebenso giebt es keine Begrenzung des Ziels für jene Gelderwerbkunst, sondern ihr Ziel ist diese Art Reichthum und Besitz. Die Hausverwaltungskunst hat dagegen eine Begrenzung, und es scheint der Reichthum in gewisser Hinsicht, nemlich insofern er nur Mittel zum Zweck ist, begrenzt zu seyn. Obgleich nun die Arten des Gelderwerbs verschieden sind, je nachdem das

Geld nur Mittel ist oder zum Zweck gemacht wird, so gehen sie doch leicht in einander über, indem der Gebrauch sich auf ein und denselben Gegenstand bezieht, so daß daher auch Einigen Vermehrung des Geldes Endziel der Hausverwaltung zu seyn scheint. Eine solche Ansicht geht hervor, theils aus dem Eifer, den man auf das physische Leben richtet, indem man bei der Unbegrenztheit dieser Begierde nach unendlichen Mitteln trachtet; theils entsteht sie auch aus dem Streben nach dem glücklichen Leben, insofern man dieses auf die Sinnengenüsse beschränkt, die eben im Uebermaaß bestehen, daher auch auf Erweiterung des Besitzes das ganze Treiben geht, weil durch denselben die Verschaffung von sinnlichen Genüssen erleichtert wird. Ja man geht soweit, daß man, wenn die Mittel durch die Gelderwerbkunst nicht zu beschaffen sind, alle möglichen Geschicklichkeiten und Fähigkeiten zu gelderwerbenden macht, weil das Geld den Mittelpunkt bildet, worauf Alles bezogen wird. Es erledigt sich nun auch die Frage [1]), ob die Gelderwerbkunst Sache des Hausverwalters ist. Es müssen nemlich die zum Leben nothwendigen Bedürfnisse vorhanden seyn, mit welchen die zweckmäßigen Einrichtungen zu treffen sind. So wenig nun die Staatskunst Menschen schafft, sondern sie von der Natur zur Behandlung erhält, so muß auch die Natur Unterhalt hergeben, sey es Erde oder Meer oder sonst etwas. Mit welchem Recht man die Gelderwerbkunst für einen Theil der Hausverwaltung hält, mit demselben Recht könnte man auch die Heilkunst für einen Theil derselben ausgeben; denn die Hausgenossen bedürfen ebenso sehr der Gesundheit als des Lebens oder sonst eines Nothwendigen. Wie nun in gewisser Beziehung der Hausherr für den Gesundheitszustand der Hausgenossen Sorge zu tragen hat, ohne aber selbst die Heilung zu übernehmen, ebenso hat er auch gewissermaßen auf den Gelderwerb zu sehen, ohne daß dieser jedoch Zweck wird, sondern

[1]) Pol. 1, 10.

nur Mittel bleibt, welches der Hausverwaltung dient, und da es Sache der Natur ist, dem Erzeugten Unterhalt zu gewähren, so bezieht sich die Gelderwerbkunst naturgemäß auf die Feldfrüchte und Heerden. Diese Kunst ist daher nothwendig und wird für löblich gehalten, dagegen die auf den Umsatz bezügliche, auf gegenseitige Uebervortheilung gegründete, nicht naturgemäß ist, und von Rechtswegen getadelt wird, und daher ist auch aus gutem Grunde das Wucherhandwerk verhaßt, weil von dem Geld selbst der Erwerb gezogen und es nicht dazu gebraucht wird, wozu es erfunden worden ist; denn des Waarenumsatzes wegen wurde es erfunden, der Zins (τόκος) aber vergrößert es und hat davon seinen Namen; denn das Erzeugte ist dem Erzeugenden ähnlich. Der Zins ist aber Geld vom Gelde, so daß von allen Erwerbzweigen dieser der naturwidrigste ist. In Bezug auf alle diese Gegenstände ist die Theorie die edlere, nicht aber die Ausführung selbst [1]), welche indeß nothwendig bleibt und nicht vernachlässigt werden darf. Die Praxis geht hier ein ins Detail, und man muß hinsichtlich der Besitzstücke, z. B. der Heerden, erfahren seyn, welche die vortheilhaftesten sind, und wo und wie sie es sind. Ebenso muß man Erfahrung in der Ackerbestellung besitzen sowol in der gewöhnlich sogenannten als auch in der mit Anpflanzungen verbundenen u. bergl. m. Dies sind die Haupttheile der eigentlichsten Gelderwerbkunst; dagegen von der auf dem Umsatz beruhenden ein Haupttheil der Handel ist (ἐμπορία), welcher drei Theile in sich begreift, den Seehandel (ναυκληρία), den Landhandel (φορτηγία) und Hökerhandel (παράστασις), und als zweiten Theil den Geldhandel (τοκισμός), als dritten den Lohndienst (μισθαρνία), welcher sich theils auf die niedrigen Künste bezieht, theils auf die aller Kunst entbehrenden, wo bloß Körperkraft nützlich ist. Die dritte Art der Erwerbkunst liegt zwischen dieser und der ersten mitten inne, und

[1]) Pol. 1, 11.

umfaßt die Holznutzung (ὑλοτομία) und den gesammten Bergbau (μεταλλευτική). Jedoch hier noch mehr ins Einzelne einzugehen und dabei zu verweilen, würde lästig (φορτικόν) seyn. Die am meisten kunstgemäßen Verrichtungen sind die, wo der Zufall am wenigsten Spielraum hat; die niedrigsten die, wobei der Körper am meisten mitgenommen wird; die sclavischsten diejenigen, bei welchen der Körper am meisten benutzt wird; die verächtlichsten endlich, wo es der geringsten inneren Tüchtigkeit bedarf.

3. Das eheliche Verhältniß.

Die eheliche Verbindung beruht nicht auf einer zufälligen Zusammenführung beider Geschlechter, sondern auf einer durch die Natur bestimmten gegenseitigen Verwandtschaft [1]); ihr Zweck ist zum Unterschied von der natürlichen Vereinigung der Thiere, die auf Hervorbringung der Jungen beschränkt bleibt, ein sittlicher, und besteht in der gegenseitigen Förderung und Gemeinsamkeit des glücklichen Lebens; denn bald sind die Geschäfte vertheilt, und es hat der Mann die seinigen, die Frau die ihrigen [2]); sie genügen daher einander, indem ein Jeder das Seinige zum gemeinsamen Gebrauch darbietet. Eben deshalb findet auch sowol das Nützliche als das Angenehm ein dieser Verbindung statt, und, wenn beide sittlich gut sind, kann dieselbe auch wegen der Tugend geschlossen werden, an der sie, indem Jeder die seinige ausübt, gegenseitig Freude finden. Als freie Person hat nun die Frau dem Manne gegenüber eine

---

[1]) Eud. 7, 10. p. 1242. a. 22. Eth. 8, 14. Vergl. Oecon. 1, 3.

[2]) Vergl. Pol. 2, 5. g. E., wo Aristoteles auf das Unpassende hinweist, aus der Vergleichung mit den Thieren zu folgern, daß die Frauen dieselben Verrichtungen hätten, als die Männer; denn bei den Thieren fände gar kein Hauswesen statt. Vergl. Plat de rep. 5. p. 451. d.

bestimmte Berechtigung und Selbstständigkeit, und die Leitung der Frau durch den Mann gleicht der obrigkeitlichen Regierung, in der Regierte und Regierende ihren wesentlichen Rechten nach einander gleich stehen [1]. Insofern aber dem Mann seiner Würdigkeit nach die Herrschaft gebührt, so ist sein Verhältniß zur Frau auch als ein aristokratisches zu bezeichnen [2]; denn das Männliche ist mehr als das Weibliche zur Oberherrlichkeit geschickt und es ergiebt sich daher ein wesentlicher Unterschied zwischen den Geschäften und Tugenden des Mannes und denen des Weibes [3]. So ist die Mäßigkeit von Mann und Weib nicht dieselbe, noch die Tapferkeit und Gerechtigkeit [4], sondern es muß sich die Tapferkeit verschieden gestalten, je nachdem sie ausgeübt wird von dem Herrscher oder dem Diener, und ebenso verhält es sich mit den übrigen Tugenden. Diejenigen täuschen sich selbst, welche so im Allgemeinen sagen, Tugend sey der schöne Zustand der Seele oder das Rechtthun oder etwas der Art [5]; denn da reden die viel besser, welche die Tugenden hintereinander aufzählen [6], als die, welche auf jene Weise definiren. Man muß daher, was der Dichter [7] vom Weibe gesagt hat, auf alle beziehen:

„Des Weibes Schmuck ist Schweigen."

---

[1]) Pol. 1, 12. Vergl. magn. mor. 1, 34. p. 1194. b. 22.

[2]) Eth. 8, 12. p. 1160. b. 32. Eud. 7, 9. p. 1241. b. 30.

[3]) Vergl. Rhet. 1, 9. p. 1367. a. 16.

[4]) Pol. 1, 12. Vergl. Plat. de rep. 5. p. 454. d., wo Platon in der Person des Sokrates auseinander setzt, wie Männer und Weiber dieselben Geschäfte treiben könnten.

[5]) Vergl. Plat. Men. p. 77., wo Sokrates, nachdem Meno eine Menge einzelner Tugenden angegeben hat, darauf dringt, daß der allgemeine Begriff der Tugend noch auseinandergesetzt werden müßte, weil dieser durch Anführung der einzelnen Tugenden noch nicht gefunden sey.

[6]) Vergl. Plat. Men. p. 71. e.

[7]) Soph. Aj. 286. ed. Herm.

Aber für einen Mann gilt das nicht mehr. Das wäre noch ein feiger Mann, der nur in dem Maaße muthig wäre, wie eine Frau muthig ist; und eine Frau wäre noch vorlaut, wenn sie nur in dem Maaße zurückhaltend wäre, wie ein Mann es seyn muß; ist doch selbst die ökonomische Tugend bei Mann und Frau verschieden; seine Aufgabe nemlich ist zu erwerben, die ihrige zu erhalten [1]).

4. Das elterliche Verhältniß.

Die Kinder sind ein gemeinsames Gut beider Eltern, welches, wie alles, was gemeinschaftlich ist, sie noch fester mit einander verknüpft [2]), die Kinder sind das Band der Ehe; die Eltern lieben sie wie ihr eigenes Selbst, das in den Kindern eine für sich bestehende Existenz gewonnen hat. Die Kinder lieben die Eltern, denn ihnen verdanken sie das Leben; doch ist die Vorstellung der Eltern, daß die Kinder Wesen von ihnen sind, lebhafter, als die der Kinder, daß sie ihr Leben von den Eltern haben, wie überhaupt der Urheber stärker hingezogen wird zu seinem Geschöpf, als das Geschöpf zu seinem Urheber [3]); denn das, was aus einem Dinge hervorgeht, gehört diesem, als ein Theil dem Ganzen, eigenthümlich an, dagegen das, woraus es hervorgegangen ist, als Ganzes dem Theil entweder gar nicht oder doch weniger angehört. Außerdem beruht auch die größere Liebe der Eltern auf der größeren Länge der Zeit; denn die Eltern lieben die Kinder gleich

[1]) Pol. 3, 4. g. E. Vergl. 7, 6, g. E. und Oec. 1, 3. und 4, wo aus der natürlichen Organisation des Mannes und des Weibes die besonderen ihnen zukommenden Verrichtungen und Geschäfte abgeleitet, und zugleich auch die Pflichten des Mannes gegen die Frau behandelt werden.

[2]) Eth. 8, 14.

[3]) Vergl. magn. mor 2, 12.

mit der Geburt derselben, während diese erst viel später, nachdem sie Einsicht oder wenigstens Wahrnehmung gewonnen haben, die Eltern zu lieben beginnen. Am innigsten ist aber die Liebe der Mutter; denn sie hat die Schmerzen bei der Geburt, und außerdem weiß sie es sicherer, daß die Kinder, welche sie gebiert, die ihrigen sind. Da nun die Kinder den Eltern ihr Seyn, ihre Ernährung und Erziehung verdanken, so ist ihre Schuld groß, welche sie den Eltern abzutragen haben, und sie können ihnen ebenso wenig, wie den Göttern, das vergelten, was sie von ihnen empfangen haben; gut und trefflich sind schon die, welche es nach ihren Kräften zu leisten streben; sie müssen, wenn es Noth thut, eher an die Ernährung der Eltern, als an ihre eigene denken. Ehrfurcht sind die Kinder beiden Eltern schuldig und nicht dem Vater allein, wie auch nicht dem Zeus allein geopfert wird; aber nicht ist die Ehre, welche der Mutter zu erweisen ist, gleich der, welche dem Vater gebührt; ihm kommt die größere Ehre zu, weil er der vorzüglichere ist [1]); denn er ist das Haupt der ganzen Familie. Auf gleicher Stufe stehen die Kinder zu einander und unterscheiden sich nur dem Alter nach; besonders hat das gegenseitige Verhältniß der Brüder Aehnlichkeit mit der politischen Gleichheit [2]). Sie lieben sich einander, weil sie von denselben abstammen; denn ihre Aehnlichkeit mit den Eltern macht sie unter einander ähnlich, und daher sagt man auch, in ihnen ist dasselbe Blut, derselbe Stamm u. dgl. m.; sie sind auch fast ein und dasselbe, nur in verschiedene Körper gesondert. Wenn nun die Kinder ihren Eltern das zu Theil werden lassen, was sie ihnen schuldig sind, und andererseits auch die Eltern den Kindern, so wird das Band ihrer gegenseitigen Verbindung fest und dauerhaft seyn. So wie nun

[1]) Vergl. End. 7, 11.
[2]) Vergl. End. 7, 9.

die Mutter für die Ernährung zu sorgen hat, so liegt dem Vater vorzüglich die Sorge für die Erziehung ob, und besonders wichtig ist das Verhältniß des Vaters zum Sohn; denn dieser soll zu der Theilnahme an den Staatsgeschäften herangebildet werden. Da das Familienwesen in einer inneren Beziehung zu dem Staat steht, wie der Theil zum Ganzen [1]), so ist es nothwendig, daß man, in stetem Bezuge auf die Staatsverfassung sowol die Weiber als die Kinder ausbilde, wenn es anders für die tüchtige Beschaffenheit des Staats wichtig ist, daß sowol die Kinder tüchtig sind als auch die Weiber. Es muß aber von Wichtigkeit seyn; denn die Weiber machen die Hälfte der Freien aus [2]); aus den Kindern aber werden die Mitglieder des Staats. So lange der Sohn noch nicht erwachsen ist, steht er in der Gewalt des Vaters und ist gleichsam ein Theil von ihm, so daß hier im eigentlichen Sinn von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht die Rede seyn kann, weil Niemand gegen sich selbst Ungerechtigkeit ausüben wird [3]). Die Tugend, welche sich in dem Knaben ausbildet, bleibt unselbstständig, denn er wird vom Vater, welcher ein vollendeter Mann ist, geleitet [4]) und stehet noch nicht in Beziehung auf sich selbst; es fehlt ihm somit die freie Selbstbestimmung. Die Herrschaft über die Kinder ist monarchisch [5]); denn das Erzeugende herrscht sowol hinsichtlich seiner Liebe als auch hinsichtlich seines Alters und dies ist die Form der Königsherrschaft; daher nannte Homer passend den Zeus, wenn er sang:

„Vater der Götter und Menschen"

den König dieser Aller. Denn durch seine natürliche Eigen-

---

[1]) Pol. 1, 13. g. E.
[2]) Vergl. Pol. 2, 9. p. 1269. b. 15.
[3]) Eth. 5, 10. magn. mor. 1, 33.
[4]) Pol. 1, 13.
[5]) Pol. 1, 12.

schaft muß der König hervorragen über Alle, von Geschlecht aber derselbe seyn, und dies ist der Fall in dem Verhältniß des Aelteren zum Jüngeren und des Erzeugers zum Kinde. Es strebt daher auch die wahrhaft königliche Herrschaft eine väterliche zu seyn [1]), und unterschieden ist die väterliche Herrschaft von der königlichen durch die Größe der Wohlthaten; denn der Vater ist der Urheber des Daseyns, welches als das größte Gut erscheint, aber auch zugleich der Ernährer und Erzieher des Kindes; tyrannisch ist seine Herrschaft nicht, wie bei den Persern; diese wird nur von dem Herrn gegen die Sclaven ausgeübt, in welchem Verhältniß nur der Vortheil des Herrn berücksichtigt wird [2]). Die Einrichtung des gesammten Hauswesens gleicht der Monarchie [3]); es spiegelt sich aber zugleich das Bild des gesammten Staatslebens in der Familie ab; denn in ihr liegen die Keime der Freundschaft, der Verfassung und alles dessen, was gerecht ist [4]).

B. Der Staat.

1. Zweck des Staats als Einheit eines in sich gegliederten Ganzen mit Berücksichtigung sowol der erfundenen als der vorhandenen Staatsverfassungen.

Im zweiten Buch der Politik geht Aristoteles davon aus, zu zeigen, in welchem Sinn er seine Untersuchung über die beste Staatsverfassung zu führen denke. Er schließt sich nemlich zunächst an das Gegebene an, sowol an die Staatsverfassungen, welche wirklich vorhanden sind und für gut gelten, als auch an solche, die von Anderen erfunden und mit Beifall aufgenommen sind, um dadurch aus der Sache selbst dasje-

[1]) Eth. 8, 12. p. 1160. b. 26.
[2]) Vergl. Pol. 3, 6.
[3]) Pol. 1, 7.
[4]) Eud. 7, 10. p. 1242. b.

nige ins rechte Licht zu setzen, was an solchen Verfassungen das Wahre und Nützliche ist, und um auch, wenn dieselben nicht als genügend erscheinen sollten, zugleich dem Vorwurf zu entgehen, als ob er nicht der Wahrheit nachgestrebt habe, sondern nur der Befriedigung einer Eitelkeit, um die eigene Weisheit zur Schau zu tragen (*σοφίζεσθαι*) [1].

In dem Begriff des Staats als eines Gemeinwesens liegt nothwendig die Gemeinschaft, und es ist unmöglich, daß in demselben nichts gemeinschaftlich seyn sollte. Diese Gemeinsamkeit erstreckt sich zunächst auf den Ort, als das Gemeingut Einer Stadt (*ὁ—τόπος ἰσότης μιᾶς πόλεως*), und es sind die Bürger Theilhaber dieser Einen Stadt. Es kommt nun aber darauf an, wie weit in einem Staat, welcher die bestmöglichste Verfassung haben soll, die Gemeinschaft auszudehnen ist, ob sie sich nemlich auf Weiber, Kinder und Besitzungen erstrecken soll, wie im Platonischen Staat, oder ob es vielmehr besser sey, daß es sich nach der gegenwärtig in der Welt herrschenden Ordnung verhalte. Um dies nun näher zu bestimmen, muß man auf den für den Staat in Anspruch genommenen Endzweck zurückgehen, nemlich auf die als das vorzugsweise Beste geforderte Einheit des ganzen Staats. Diese Einheit setzt Platon als das für den Staat Vorzüglichste voraus [2], ohne näher anzugeben, wie dieselbe in sich gegliedert seyn müsse und erreicht werden könne. Diese geforderte Einheit darf nicht auf äußerliche Weise erstrebt werden, durch Gemeinschaft der Weiber und der Kinder und des Eigenthums, überhaupt nicht dadurch, daß wesentliche Unterschiede aufgehoben werden und nur eine Einheit der Zahl nach übrig bleibt. Eine solche Einheit stellt sich freilich am vollkommensten in

---

[1]) Pol. 2, 1.

[2]) Ib. 2, 2.: *λαμβάνει—ταύτην ὑπόθεσιν ὁ Σωκράτης.* Vergl. Plat. rep. 5. p. 462.

einem einzelnen Menschen dar [1]), welcher mehr Eins ist, als eine Familie, und diese wiederum mehr Eins als der Staat, der seiner Natur nach eine Vielheit ist. Schreitet man daher immer weiter zur Einheit fort, so wird aus dem Staat die Familie, aus der Familie das Individuum werden. Wenn nun auch Jemand dies bewerkstelligen könnte, so dürfte er es doch nicht thun, denn er würde den Staat aufheben. Verschieden von dieser Einheit der Zahl nach ist die begriffsmäßige Einheit, welche den Unterschied in sich selbst setzt und aufhebt und als gestaltende Thätigkeit das Mannigfaltige und Verschiedene zu einem in sich gegliederten Ganzen durchbildet [2]). Daher genügt es auch für die Bestimmung des Staats noch nicht, daß er aus mehreren Personen bestehe [3]), sondern diese müssen der Art nach ungleich seyn; denn auf die bloße Menge kommt es nicht an, wie bei einem Hülfsheer: dies wirkt bloß durch das Quantum, auch wenn es gleichartig ist; der Zweck desselben ist die Hülfe, indem dadurch nur das Gewicht des Widerstandes vergrößert werden soll, sowie mehrere auf eine Wagschale gelegte Gewichte dieselbe stärker hinabziehen. Eben dadurch, daß es nicht bloß auf die Anzahl der Köpfe ankömmt, unterscheidet sich der Staat von der Nation, welche eine Vielheit von Menschen ist, die in Dörfern zerstreut wohnen, und nur eine Menge bildet, welche zusammengezählt wird, ohne zu einem Ganzen verbunden zu seyn, wie es ursprünglich bei den Arkadern war, deren Gauverfassung später überging in ein abgeschlossenes Stadtwesen [4]). Soll aus vielen Theilen Ein

---

[1]) Vergl. Plat. de rep. p. 422. d.

[2]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 60. Anm. 2. u. p. 628. Anm. 5. Pinzger in seiner Abhandlung de iis, quae Aristoteles in Platonis politia reprehendit, hat sich dies nicht klar zu machen gewußt.

[3]) Gegen Pinzger l. l. p. 35.

[4]) Vergl. Kortüm's hellen. Staatsverf. p. 128.

Ganzes entstehen, so dürfen die Theile nicht gleichartig seyn, denn sonst würde nur ein σωρός entstehen [1]), sondern sie müssen als verschiedenartige ihre eigenthümliche Thätigkeit haben, und durch das Gleichgewicht der verschiedenen Kräfte ist die gegenseitige Gleichheit (τὸ ἀντιπεπονθός) [2]) zu erzeugen, welche das erhaltende Princip für die Staaten ist. Ja selbst in Bezug auf die Freien und auf die der Geburt nach Gleichen muß eine Verschiedenheit stattfinden; denn, wenn sie auch Alle zum Regieren berechtigt sind [3]), so können sie doch nicht Alle auf einmal daran Theil nehmen, sondern nur abwechselnd nach einer gewissen Ordnung; dann ist es aber nicht anders, als wenn der Schuhmacher und Schmidt von Zeit zu Zeit ihre Professionen mit einander vertauschten und nicht Jeder immer bei seinem Handwerke bliebe. Wie nun Letzteres das Bessere wäre, eben so sollten auch, wo es nur irgend möglich wäre, immer dieselben herrschen. Wo dies aber nicht möglich ist, weil Alle von Natur gleich sind, da ist es besser, die Einrichtung nachzuahmen, daß die Gleichen, wie die Reihe sie trifft, sich den mit der Herrschaft Bekleideten unterordnen; denn diese herrschen, jene gehorchen, als wenn sie gleichsam Andere geworden wären. Die gerühmte Einheit des Staats also, welche die Unterschiede aufhebt, ist nicht das Gute und Vorzügliche, denn sie ist wider die Natur und das Wesen des Staats und vernichtet denselben, da doch durch das Gute dasjenige, in welchem es sich findet, erhalten werden sollte. Es ergiebt sich aber auch noch auf einem anderen Wege, daß das Bestreben, den Staat über Gebühr zur Einheit zu machen, nicht viel werth ist; denn der Zweck des Staats, Alles durch sich und in sich selbst zu haben und für sich selbst ausreichend zu seyn, wird durch den Verein von Gemeinden eher

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 643.
[2]) Vergl. Eth. 5, 8.
[3]) Vergl. Pol. 3, 6. g. E.

möglich gemacht als durch Eine Familie, welche in Bezug hierauf wieder den Vorzug vor einem einzelnen Menschen hat, in dem sich doch die Einheit der Zahl nach am vollkommensten darstellt. Ist nun das Ausreichendere das Vorzüglichere, so ist auch das weniger Eine vorzüglicher als das mehr [1]).

[1]) Die Nothwendigkeit der inneren Gliederung des Staats und das Princip der Besonderung, welches in demselben sein Recht erhalten muß, macht Aristoteles besonders geltend gegen zu große Vereinfachung und Nivellirung der Unterschiede. Von diesem Standpunkte aus polemisirt er gegen Platon, welcher nur das Allgemeine, das Substanzielle des Staats festhalten wollte gegen die individuelle Gestaltung von besonderen Sphären, wie diese sich sowol in der selbstständigen Entwickelung des Familienlebens, als auch im Privateigenthum zu erkennen giebt. Es greift daher Aristoteles ebenso sehr das Princip der Gemeinschaft der Weiber, als das Princip des gemeinsamen Grundbesitzes an, weil dadurch dasjenige, was beabsichtigt würde, nemlich die Einigkeit der Staatsbürger unter einander, nicht gefördert und erreicht werde, sondern auf diesem Wege sich nur eine äußerliche Einheit ergebe, wodurch wesentliche Unterschiede negirt würden und der Staat selbst am Ende zu Grunde gehe. Von einer Verwechselung der Begriffe von Einheit und Einigkeit kann hier gar nicht die Rede seyn, wie Schlosser zu seiner Uebersetzung der Aristotelischen Politik p. 93. u. 95. und Pinzger l. l. p. 32. dem Aristoteles in seiner Polemik gegen Platon eine solche vorwerfen. Es faßte freilich Platon mit richtigem philosophischem Bewußtseyn das Wesen des antiken Staats auf, der eben eine substanzielle Macht gegen alle besonderen Privatinteressen ausübt. (Vergl. de legg. 5. p. 740. a; 9. p. 877. d. u. 11. p. 903. c.) Daher glaubte man auch in der spartanischen und kretischen Verfassung das hellenische Princip am bestimmtesten ausgeprägt zu finden. Aus dieser rücksichtslosen Hingabe aller Einzelnen an das Allgemeine sind jene großartigen Handlungen der aufopfernden Vaterlandsliebe hervorgegangen, die zu allen Zeiten die Aufmerksamkeit auf das Alterthum hinlenken und die Bewunderung erregen werden. Die schöne Vereinigung des Allgemeinen und Besonderen war aber nur eine unmittelbare, noch unbewußte, die sich von selbst erzeugte aus der gesammten inneren Gestaltung des antiken Lebens, und besonders in der religiösen An-

Wenn nun auch zugegeben wird, der vollkommenste Zustand eines Staats bestehe darin, daß die Vereinigung

---

schauungsweise wurzelte, nach welcher das Göttliche sich ebenfalls darstellte in der unmittelbaren Durchdringung des Geistigen und Natürlichen. Leben und Befruchtung gewann dieser Bund zwischen dem Substanziellen des Staats und dem Besonderen der Einzelnen in der Gesinnung, in der Tugend (vergl. Plut. Lyc. c. 31.); er verlor aber seine Macht mit dem einbrechenden Sittenverderben, mit welchem die besonderen Interessen sich losrissen von dem Allgemeinen, und in Habsucht, Eigennutz und Eitelkeit ausarten. Die subjective Willkühr der Individuen, mit welcher die Achtung und Ehrfurcht vor den Institutionen des Vaterlandes schwand, und bei der man aus eigener Ueberzeugung sich nur durch sich selbst zu seinen Handlungen bestimmen ließ, widerstrebte der unreflektirten Hingebung an die Macht der Sittlichkeit, und vom antiken Standpunkte aus konnte dieser Entzweiung nur dadurch entgegengearbeitet werden, daß die substanzielle Macht des Staats mit aller Strenge geltend gemacht und alle Unterschiede, die durch das Recht der Persönlichkeit sich bilden konnten, negirt wurden. Dies Recht der Persönlichkeit tritt aber hervor in der Familie, in dem Privateigenthum, in der Wahl des Berufs; daher bei Platon die Gemeinschaft der Weiber, Kinder und des Besitzes, und die Vertheilungen der Einzelnen an die drei Stände durch die Vorsteher des Staats. Deshalb bemerkt auch Aristoteles Pol. 2, 7., daß als das Wichtigste in den Verfassungsentwürfen mehreren Gesetzgebern die richtige Anordnung der Vermögensverhältnisse erschienen wäre. In dem gemeinschaftlichen Grundbesitz sollte eine freundschaftliche Verbrüderung der Menschen erreicht werden, welche sich wie Glieder Einer Familie lieben, welche allem Eigennutze, allem Ehrgeize entsagen, sich für einander aufopfern, und wenn ein Krieg entstehe, für einander fechten und sterben sollten (Pl. de rep. 5, c. 10—14.). Eine solche Gesetzgebung bietet sich (Pol. 2, 5.) der Vorstellung leicht als schön dar, und als eingegeben von der Menschenliebe selbst, und man wird gern dafür eingenommen, in der Meinung, daß in einem solchen Staat eine bewundernswürdige Liebe zwischen allen herrschen müsse. Doch fühlte Platon selbst die Macht des wirklichen Zustandes, wie dieser sich nun einmal historisch gestaltet hatte, und am Ende des 9ten Buchs seiner Republik erwiedert er auf den Einwurf, daß ein solcher Staat,

möglichst **eine** ist, so kann doch diese nicht dadurch erreicht

---

wie er ihn entworfen, nirgends auf der Erde gefunden werden könne: „im Himmel ist doch vielleicht ein Muster aufgestellt für den, der sehen, und nach dem, was er sieht, sich selbst einrichten will." Das Princip der subjectiven Freiheit, das Recht der Persönlichkeit, wie es in der Wirklichkeit seine Geltung erhalten hatte, konnte durch das einfache Staatsprincip der Griechen, welches auf eine ursprüngliche unmittelbare Vereinigung des Allgemeinen und Besonderen sich stützte, nicht mehr überwältigt werden; die Einheit war gebrochen, das Individuum hatte mit der Beziehung auf den Staat seine Beziehung auf das Allgemeine und somit seine sittliche Haltung verloren; die Religion übte keinen erziehenden, bildenden Einfluß mehr aus; das Sittenverderben war nothwendig und mit demselben auch der Untergang der griechischen Staaten, welche ein Raub fremder Eroberer wurden. Nur durch die allgemeine Weltherrschaft der Römer konnten auf eine äußerliche Weise durch Gewalt die Rechte der Persönlichkeit vernichtet und der Einzelne zum Dienste gegen die allgemeine Macht einer willkürlichen Kaiserherrschaft gezwungen werden; hiermit kam aber auch das allgemeine Elend über die Welt, bis endlich im Christenthum das Individuum seine wahrhafte Berechtigung erhielt in der Beziehung zu einer höheren, geistigen Allgemeinheit, zum Reiche Gottes, und dadurch die sittliche Haltung gewann, sich dem Staatszweck als dem allgemein Vernünftigen freiwillig unterzuordnen, ohne hierin seine persönlichen Rechte gefährdet zu sehen. War die selbstständige Entwickelung des Rechts der subjectiven Persönlichkeit der Grund des Untergangs für das antike Staatsleben, so wurde sie die Grundlage, auf welcher die christlich germanischen Staaten sich zu einer höheren, in sich gegliederten Einheit durchbildeten. Wenn daher die Polemik des Aristoteles gegen die Platonische Staatsverfassung vom antiken Standpunkt aus nicht gerechtfertigt erscheinen mag, so offenbart sich darin doch der richtige Sinn, daß durch das bloß Theoretische, durch den bloßen Gedanken des Individuums die Macht der wirklichen Zustände nicht überwunden werden kann, daß vielmehr die höhere Aufgabe darin bestehe, nicht zu abstrahiren von den einmal geschichtlich gewordenen Zuständen, sondern auf diese sich einzulassen und sie den Anforderungen der objectiven Vernunft gemäß so zu gestalten, daß auch das Recht der Persönlichkeit seine Anerkennung findet und zugleich das Allgemeine des Staatsinteresses dadurch nicht gefährdet wird.

werden, wenn Alle zugleich Mein und nicht Mein [1]) sagen; hierzu kommt noch, daß der Ausdruck Alle doppelsinnig ist und zum Paralogismus [2]) führt; denn soll dadurch bezeichnet werden jeder Einzelne, so daß Jeder sowol den Sohn, als das Weib und das Eigenthum des Anderen das Seinige nennt, dann mögte sich noch eher das von Platon Beabsichtigte ergeben; jetzt aber werden die, welche die Weiber und Kinder gemeinsam haben, nicht so sprechen, sondern Alle zwar, nicht aber jeder Einzelne von ihnen [3]). Daher ist das „Alle sagen dasselbe" auf der einen Seite schön, aber unmöglich, auf der andern Seite gar kein Schritt zur Einmüthigkeit. Dazu kommt auch noch der Uebelstand, daß für das, was möglichst Vielen gemeinsam ist, am wenigsten gesorgt wird; denn die Menschen kümmern sich zumeist um das ihnen Eigene, um das Gemeinsame aber weniger, oder doch nur, insoweit es jeden Einzelnen berührt, in der Meinung, ein Anderer werde es besorgen. Dann werden aber insbesondere bei der Gemeinschaft der Weiber und Kinder alle innigen Empfindungen der Familienliebe vernichtet; denn da nun jeder Bürger an die tausend Söhne bekömmt, ja diese wiederum den ersten besten für ihren Vater halten können, so wird dadurch die gegenseitige Theilnahme an Glück und Unglück verringert werden. Daher mögte es doch wol besser seyn, daß man, statt tausend oder zehntausend Sohn nennen zu können, auf die Weise das Wort Mein gebraucht, wie es jetzt in den Staaten Sitte ist, indem nach den verschiedenen Graden der Verwandtschaft die Angehörigen einen und denselben den Ihrigen nennen; denn es ist besser, auf diese Weise ein wirklicher Vetter eines Anderen zu seyn, als in jenem Sinn ein Sohn von Allen. Dann kann aber die gerühmte Gemeinschaft dadurch gestört werden,

[1]) Verg'. Plat. de rep. p. 462. c. Außerdem vergl. zu S. 427 Z. 1 noch Fol. 2, 3.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 201. Anm. 1.

[3]) Vergl. Plat. de rep. p. 461. d.

daß die natürliche Aehnlichkeit die wahren Söhne, Väter und Mütter erkennen läßt. Ist nun aber mit dieser Auflösung der Familienbande zunächst die Gleichgültigkeit nothwendig gesetzt, so werden in der größeren Gemeinschaft um so weniger strafbare Vergehungen zu vermeiden seyn [1]), die nicht gegen Fremde, viel weniger gegen Eltern und nahe Verwandte erlaubt sind, aber gegen diese öfter vorkommen können bei der Unbekanntschaft mit den wahren Verwandten. Da ferner Platon die Männerliebe bestehen läßt [2]) und nur das Beiwohnen den Liebenden entzieht, so ist doch schon das bloße Liebesverhältniß zwischen Vater und Sohn, zwischen Bruder und Bruder höchst unschicklich; und ebenso wunderlich ist es, den Beischlaf aus weiter keinem Grunde zu verbieten, als weil dadurch die Lust allzu heftig werde [3]), dagegen es für gleichgültig zu halten, ob die Betheiligten Vater und Sohn und Brüder unter einander seyen. Da nun die gegenseitige Zuneigung weit geringer ist, wenn Weiber und Kinder gemeinsam sind, so sollte diese Einrichtung eher bei der dritten Klasse, den Landbebauern, als bei der ersten, den Wächtern, getroffen werden, weil jene eben dadurch, daß sie weniger durch die Bande der Liebe innerlich verbunden ist, zum strengeren Gehorsam angehalten und vor Neuerungen bewahrt werden kann. Es kommt also bei den von Platon gemachten Entwürfe gerade das Gegentheil von dem heraus, was beabsichtigt wird und was richtig angeordnete Gesetze bewirken sollen. Denn Liebe und Freundschaft unter den Bürgern ist das höchste Gut für die Staaten, durch sie wird die höchste Einigkeit bewirkt, und so läßt auch Platon den Aristophanes in den Liebesreden sagen [4]), wie die Liebenden aus Uebermaß der Liebe

[1]) Pol. 2, 4.
[2]) Vergl. Plat. de rep. p. 403. b. u. Symp. p. 184. b.
[3]) Vergl. Plat. de rep. p. 403. a.
[4]) Vergl. Plat. Symp. p. 189. c.

zusammenzuwachsen und aus zweien, die sie sind, beide Eins zu werden sich sehnen. Hiebei müssen nun nothwendig entweder beide zu Grunde gehen oder der eine. Im Staate aber wird eine auf solche Gemeinschaft gegründete Liebe wässerig, und wie ein wenig Honig unter viel Wasser vermischt, seinen Geschmack verliert, so wird es auch der Liebe ergehen, wenn sie sich über eine zu große Menge von Menschen verbreitet, indem man sich die verwandtschaftlichen Verhältnisse wird wenig kümmern lassen. Denn zwei Dinge sind es vorzüglich, welche den Menschen Theilnahme und Liebe einflößen: das eine besteht darin, daß der Gegenstand ihnen eigenthümlich angehört, das andere darin, daß er ihnen theuer geworden ist. Beides ist aber durch die Gemeinschaft aufgehoben. Was nun endlich die von den Vorstehern des Staats zu leitende Versetzung der Einzelnen in höhere oder niedere Klassen betrifft [1]), so hat dieselbe viel Mißliches. Es kennen in der dritten Klasse, wo die Gemeinschaft der Weiber nicht Statt findet, die Kinder ihre Eltern, und diese wissen, wem und wen sie geben, und es können hier die schon oben berührten Vergehungen gegen Eltern und Geschwister noch in höherem Grade vorkommen, weil diejenigen, welche in eine niedere oder höhere Klasse versetzt sind, Niemanden mehr aus der Klasse, von welcher sie herstammen, Vater, Mutter, Bruder nennen und von keiner Pietät der Verwandschaft geleitet, sich vor strafbaren Handlungen hüten. Was nun ferner die Gütergemeinschaft betrifft [2]), so kommt es darauf an, ob zunächst die Grundstücke selbst oder nur die Nutznießung gemeinsam seyn, oder ob sich auf beides die völlige Gemeinschaft erstrecken soll. Hat eine besondere Klasse von Menschen das Land für die Uebrigen zu bebauen, so ließe sich wol ein leichterer Ausweg finden. Doch bauen die Bürger selbst für sich selbst, so mögten die

[1]) Vergl. Plat. de rep. p. 415.

[2]) Pol. 2, 5.

Besitzverhältnisse schon größere Schwierigkeiten machen; denn weil weder Arbeit noch Genuß in gleiche Theile gehen kann, so werden leicht Beschwerden und Streitigkeiten darüber entstehen, daß Einige etwa mehr empfangen und genießen und doch weniger arbeiten, Andere mehr arbeiten und weniger erhalten. Ueberhaupt hat das Zusammenleben und eine durchgängige Gemeinsamkeit unter den Menschen etwas Bedenkliches, besonders in solchen Dingen. Dies kann man schon an jeder Reisegesellschaft wahrnehmen, die sich oft um Kleinigkeiten leicht entzweit. Außerdem erzürnt man sich rücksichtlich der Diener am meisten über die, welche gerade zu den täglichen und regelmäßigen häuslichen Verrichtungen (*πρὸς τὰς διακονίας τὰς ἐγκυκλίους*) gebraucht werden. Es können daher bei der Gemeinschaft der Güter Zwistigkeiten nicht leicht vermieden werden. Faßt man dagegen den bestehenden Zustand näher ins Auge, so wird dieser sich als der vorzüglichere darstellen, zumal wenn er durch Sittlichkeit und Anordnung guter Gesetze gehoben wird. Er schließt nemlich das Gute sowol der Gemeinschaft als Getrennheit des Besitzthums in sich. Gewissermaßen muß der Besitz gemeinsam seyn, doch als solcher dem Einzelnen als Eigenthum angehören. Die getheilten Interessen, die hieraus entstehen, veranlassen nicht solche Klagen, wie sie bei der Gütergemeinschaft leicht eintreten; im Gegentheil wird man bei dem Ueberfluß, der im Ertrage durch die auf das Eigenthum verwandte Sorge eher möglich wird, geneigter seyn, davon mitzutheilen, und die Tugend der Bürger wird bewirken, daß es hinsichtlich des Mitgenusses nach dem Sprüchwort geht: „gemeinsam sind der Freunde Güter." Auf diese Weise genießen wir alle Vortheile des Eigenthums, und alles Gute, was die Gemeinschaft in sich schließt. Hierzu sind auch schon jetzt in einigen Staaten die allgemeinen Umrisse vorhanden und in anderen, namentlich wohl geordneten, ist zum Theil Manches schon verwirklicht; ein Beweis, daß solche Einrichtungen nicht unmöglich sind,

sie werden sich aber auch noch weiter ausbilden urb gestalten. Das Recht des Eigenthums ist tief in der menschlichen Natur begründet und es hegt wol nicht bloß zufällig Jeder in sich die Eigenliebe, sondern sie ist etwas Naturgemäßes, und nur ihre Ausartung, die Selbstsucht, ist tadelnswerth. Hoher Genuß ist es, Freunden und Gastfreunden oder Genossen gefällig zu seyn, und dieser wird uns zu Theil, wenn wir einen eigenen Besitz haben. Dies alles findet nun nicht statt bei den nach übermäßiger Einheit des Staates Strebenden, und noch dazu vernichten sie augenscheinlich die Ausübung (*ἔργα*) zweier der schönsten Tugenden: einmal der Mäßigkeit, denn es ist eine schöne That, um dieser Tugend selbst willen sich eines fremden Weibes zu enthalten; zweitens der Freigebigkeit, denn soll diese sich äußern, so fordert sie den eigenen Besitz, denn sie bezieht sich recht eigentlich auf die Anwendung desselben. Man hat das Wesen des Eigenthums verkannt und sich in schwärmerische Vorstellungen über Gütergemeinschaft ergangen, wähnend, daß dann eine wunderbare Freundschaft Aller gegen Alle Statt finden werde, zumal da man alle Processe über Contrakte, die Untersuchungen über falsche Zeugnisse, die Kriechereien gegen Reiche aus der Verschiedenheit des Besitzes abgeleitet hat. Allein alle diese Uebel sind nicht Folgen der fehlenden Gütergemeinschaft, sondern rühren her von der sittlichen Verderbtheit (*διὰ τὴν μοχθηρίαν*); denn ähnliche Zwistigkeiten und Zänkereien kommen auch unter denen vor, welche gemeinsam etwas besitzen und benutzen, nur wird es leicht übersehen, da die Anzahl derer, von welchen Gütergemeinschaft eingeführt ist, im Verhältniß zu denen, welche ihre Besitzthümer für sich haben, nur gering ist. Die Gerechtigkeit fordert es aber auch, nicht bloß davon zu sprechen, wie viel Uebel durch Gütergemeinschaft vermieden, sondern auch wie viel Gutes durch dieselbe aufgeopfert werde. Es scheint aber auch ein solches Leben geradezu unmöglich zu seyn, und Platon ist zu seinem Irrthum durch die Unrichtig-

keit seiner Voraussetzung in Bezug auf die Einheit des Staats verleitet worden. Er verkannte dabei das Wesen der Einheit, wie sie sich immer reicher, inhaltsvoller gestalten muß, je mannigfaltiger die Beziehungen werden, die durch sie zusammen gehalten und beherrscht werden. Einheit ist nothwendig, und es muß in einer gewissen Weise sowol die Familie als der Staat eins seyn, aber nicht durchaus; es giebt hier eine Grenze, die nicht überschritten werden darf, ohne den Staat selbst aufzuheben und eine Existenz hervorzurufen, die schlechter ist, als gar kein Staat, wie wenn man die Symphonie zur Monotonie, den Rhythmus zur bloßen Basis vereinfachen wollte. Will man die Vielheit, welche dem Staat wesentlich ist, zur Uebereinstimmung und Einheit bringen, so kann es nur durch die Erziehung geschehen; wer dies aber durch Gütergemeinschaft erreichen und durch Erziehung hierauf hinwirken will, der wird sich selbst täuschen, da der Staat nur durch Sittlichkeit, durch Philosophie und Gesetze gehoben werden kann. Außerdem darf man auch nicht unberücksichtigt lassen, daß, wenn jene Gemeinschaft so vorzüglich wäre, dies in der langen Reihe von Jahren nicht würde verborgen geblieben seyn. Man hat fast schon alle möglichen Erfindungen gemacht [1]), aber manche sind noch nicht gehörig zusammengestellt, andere kennt man, aber benutzt sie nicht. Am einleuchtendsten würde die Unzweckmäßigkeit der Platonischen Staatseinrichtungen sich darstellen, wenn sie irgendwo zur Ausführung kämen; es würde sich zeigen, daß der Staat nicht eingerichtet werden könne, wenn er sich nicht in besondere Sphären gliedere, sey es nun nach Tischgenossenschaften oder nach Phratrien und Phylen, und dann bliebe für jene Verfassung nichts Besonderliches übrig, als daß die Staatswächter keinen Ackerbau betreiben, was auch die Lacedämonier zu verwirklichen streben und eben nichts Neues ist. Dann tritt aber in der Platoni-

[1]) Pol. 7, 10.

schen Darstellung die Form des gesammten Staatslebens bei dem Stattfinden der Gemeinschaft gar nicht deutlich heraus, zumal da genaue Bestimmungen über die größere Masse der Staatsbürger fehlen, nemlich ob in der dritten Klasse, nach deren Ausdehnung sich doch die Größe des Staats bestimmt, die Landbebauer ihre Besitzungen gemeinsam haben sollen oder Jeder für sich besonders, und ebenso ob Frauen und Kinder gemeinsam seyn sollen oder nicht. Findet auch hier völlige Gemeinschaft statt, so ist nicht abzusehen, theils was diese vor jenen voraus haben, um die Regierung zu übernehmen, theils welcher Vortheil die Landbebauer zum Gehorsam bestimmt, oder durch welche Vorspiegelungen sie im Gehorsam verharren, wenn nicht etwas ersonnen wird, wie von den Kretensern, die in allen Dingen ihren Sclaven dasselbe einräumen, ausgenommen die gymnastischen Uebungen und das Tragen der Waffen. Soll nun aber der Ackerbautreibenden Klasse das Eigenthum in der Weise zugestanden werden, wie es in den anderen Staaten gebräuchlich ist, wie soll dann die Vereinigung des Ganzen erreicht werden? Es werden ja zwei Staaten in Einem entstehen, die in ihren Einrichtungen entgegengesetzt sind; die Staatswächter werden gleichsam zu Besatzungssoldaten, die übrigen aber, die Ackerbauer, Künstler und Handwerker zu Bürgern. Gegenseitige Anschuldigungen aber und Rechtshändel und was sich sonst für Uebel in den bestehenden Staaten finden, werden auch hier eintreten, und doch soll es nur weniger gesetzlicher Einrichtungen bedürfen [1]) wegen der herrschenden Bildung, die aber ja den Wächtern ausschließlich eigen ist. Außerdem werden die Ackerbauer zu Eigenthümern ihrer Besitzungen gegen Entrichtung einer Abgabe; dadurch bekommen sie aber eine besondere Wichtigkeit und können sich zum Uebermuthe verleiten lassen und durch Widersätzlichkeit lästig werden, wie die Heloten, Penesten und andere Leibeigene

[1]) Vergl. Plat. de rep. 4, p. 425. d. u. 5, p. 464. e.

in anderen Ländern [1]). Auf solche Folgen ist gar keine Rücksicht genommen, ebensowenig darauf, wie solchem Uebelstande vorgebeugt werden könne durch die innere Organisirung dieser Klasse, durch Erziehung und Gesetze. Freilich sind die Bestimmungen hierüber nicht leicht zu treffen, aber dennoch bleibt es immer wichtig, in welcher Eigenschaft diese Klasse zur Erhaltung des gemeinschaftlichen Zusammenlebens der Staatswächter beitragen könne. Wenn nun bei den Ackerbauern die Frauen gemeinsam seyn sollen, die Besitzungen aber gesondert, wer wird das Hauswesen besorgen, wenn die Männer mit ihrer Feldwirthschaft beschäftigt sind? und dieselbe Schwierigkeit bleibt, wenn wie die Frauen, auch die Besitzthümer gemeinsam sind. Endlich ist in dem Platonischen Staat noch die Einrichtung sehr bedenklich, daß immer dieselben Personen, nemlich die Philosophen, regieren [2]); wenn dies nun schon in solchen Staaten Unruhen und Empörungen veranlaßt, in welchen die Bürger gar kein Selbstgefühl besitzen, um wie viel mehr muß es unter Männern der Fall seyn, welche durch fortgesetzte Waffenübungen zum Kriegsmuth erzogen werden und dadurch ein stolzes Selbstgefühl erhalten. Daß aber dieselben Männer am Staatsruder bleiben, ist nothwendig nach dem Mythus, wonach einigen Seelen gleich bei der Geburt Gold zugemischt ist, anderen Silber, noch anderen Erz und Eisen [3]). Hier findet nun kein Wechsel statt, sondern es bleibt das Eine bei dem Nemlichen, und es sind die Ersten zum Herrschen bestimmt, die Letzteren aber zum Landbau und Handwerk. Wenn nun aber die Hauptsorge des Gesetzgebers auf die Glückseligkeit des ganzen Staats gerichtet seyn soll, wie ist es möglich, dies Ziel zu erreichen, wenn die

[1]) Vergl. unten 2, c. 9, u. Fr. Herrmann Lehrb. der griech. Staatsalterth. §. 19.

[2]) Vergl. Plat. de rep. 6, ab init. u. 7. p. 520.

[3]) Vergl. Plat. de rep. 3, p. 415.

einzelnen Theile nicht glücklich sind? Denn anders verhält es sich mit der Glückseligkeit als mit dem Geraden; es kann nemlich die Summe gerade seyn, ohne daß es die Theile derselben sind. Wenn die Staatswächter, denen die Vorzüge des Eigenthumsrechts und des Familienlebens entzogen sind, sich nicht glücklich fühlen, so können es doch wol nicht die Künstler und die Masse der niederen Handwerker? Es ist somit der höchste Zweck des Staats, die Glückseligkeit des Ganzen, in einer solchen Staatsverfassung verfehlt. Es weist nun freilich Platon in seiner Republik nach, wie sich das Staatsganze in drei Klassen sondere, nemlich in die Ackerbauende, in die beschützende, in die berathende und den Staat beherrschende [1]), doch fehlen die näheren ins Einzelne gehenden Bestimmungen, namentlich läßt er die dritte Klasse, die Ackerbauer und Künstler, unberücksichtigt, und indem er sich bei manchen Nebendingen aufhält, spricht er hauptsächlich von der Erziehung, wie sie bei den Wächtern seyn müsse; in den Gesetzen dagegen, welche dem größten Theil nach wirkliche Gesetze sind, gedenkt er wenig der Staatsverfassung, und wenn er diese auch für die bestehenden Staaten allgemeingültiger machen will, so führt er sie doch unvermerkt wieder zu jener ersten Verfassung zurück mit Ausnahme der Gemeinschaft der Weiber und des Besitzthums; nur richtet er auch noch Syssitien der Weiber ein [2]) und setzt die Zahl der Waffenführenden statt auf 1000 auf 5000 [3]). Es ist freilich nicht zu leugnen, daß die Platonischen Gespräche insgesammt das Gepräge des Außerordentlichen, des künstlerisch Feinen, des Originellen und des Tiefforschenden tragen; aber schwerlich ist wol alles gleich treffend. Oft vergißt Platon bei seinen idealen Voraussetzungen die Möglichkeit der Ausführung; so erfordern seine 5000

[1]) Pol. 2, 6.

[2]) Vergl. Plat. de legg. 6. p. 781.

[3]) Vergl. ib. 5, p. 737. e.

müßige Bürger nebst einem Schwarm von Weibern und einem großen Gefolge von Dienern ein babylonisches Reich oder sonst ein unermeßliches Gebiet. Richtig macht er zwar an den Gesetzgeber die Anforderung, daß derselbe sowol auf die Natur des Landes als auch auf den Charakter der Bewohner Rücksicht nehmen müsse, aber ebenso sehr muß dieser auch auf die Grenznachbaren sein Augenmerk richten, wenn anders die Stadt politische Bedeutung erhalten soll; denn mit Rücksicht auf die Nachbaren muß das Heer organisirt werden, weil es nicht genügt, bloß insoweit für das Kriegswesen zu sorgen, als es im eigenen Lande von Nutzen ist, sondern auch auswärts muß das Kriegsheer den Feinden furchtbar werden, sowol wenn diese ins Land einfallen, als besonders, wenn sie sich über die Grenzen zurückziehen [1]. Was ferner den Umfang des Besitzes betrifft, so ist hierüber eine genauere Bestimmung zu geben, als bloß zu sagen, der Besitz solle so groß seyn, daß die Bürger mäßig leben könnten [2]; gerade wie wenn einer sagte, daß sie gut leben könnten; denn dies ist noch allgemeiner; denn das m ä ß i g schließt das m ü h s e l i g nicht aus. Eine bessere Bestimmung wäre mäßig und anständig (σωφρόνως καὶ ἐλευθέρως); denn macht sich das Eine ohne das Andere geltend, so kann der Hang zum Ausgeben ohne Selbstbeherrschung zur Ueppigkeit führen, und umgekehrt Mäßigkeit ohne die Möglichkeit der Freigebigkeit den Zustand der Armseligkeit erzeugen. Mäßigkeit und Freigebigkeit sind diejenigen Tugenden, welche bei der Benutzung des Besitzes in Betracht kommen, während andere Tugenden, die sich auf die Erregbarkeit des Zorns beziehen, wie Sanftmuth und Tapferkeit, hier keine Anwendung finden. Außerdem ist es auffallend, daß bei der Anordnung einer Gleichheit des Vermögens nicht

---

[1]) Vergl. hierüber die Andeutungen Plat. de legg. 5, p. 737. d. und 6, p. 758.

[2]) Vergl. Plat. de legg. 5, p. 737. d.

auch zweckmäßig gesorgt wird für die Erhaltung dieser Gleichheit in der Anzahl der Bürger [1]). Mangelhaft sind auch die Gesetze hinsichtlich der Herrschenden, wie sie sich von den Beherrschten unterscheiden; der Unterschied wird bildlich bestimmt, indem sie verglichen werden mit dem Aufzug und Einschlag bei einem Gewebe [2]). Dann ist die Vermehrung des Vermögens bis zum Fünffachen [3]) gestattet; warum soll das auch nicht beim Acker bis zu einem gewissen Grad gelten? Unzweckmäßig ist auch die Vertheilung der Feuerstellen in zwei abgelegene Gebiete, wodurch die Bewirthschaftung nur erschwert wird [4]). Endlich will die ganze Verfassung weder Demokratie noch Oligarchie seyn, sondern eine inmitten beider stehende, die man vorzugsweise Verfassung (πολιτεία) nennt, denn sie beruht auf den Waffenführenden [5]). Wenn er nun diese Verfassung als eine solche darstellt, welche am allgemeinsten anpassend wäre für die Zustände der bestehenden Staaten, so mögte er etwa Recht haben; doch soll sie nach jener ersten Staatsverfassung die beste seyn, so könnte Jemand die der Lakonen oder sonst eine andere mehr aristokratische loben, zumal wenn man davon ausgeht, daß die beste Verfassung aus Oligarchie, Monarchie und Demokratie gemischt seyn müsse. Platon behauptet dagegen, daß die beste Verfassung aus Demokratie und Tyrannei zusammengesetzt sey [6]), welche man doch entweder ganz und gar nicht für Verfassungen halten sollte oder für die schlechteste von allen. Hierzu kommt noch, daß von dem monarchischen Princip nichts in der Platonischen Verfassung enthalten ist, sondern oligarchische

---

[1]) Vergl. ib. 5, p. 740.
[2]) Vergl. Plat. de legg. 5, p. 734. e.
[3]) Vergl. ib. p. 744 e.
[4]) Vergl. ib. p. 745. c. u. 8, p. 848. u. dazu Arist. pol. 7, 10. 9. G.
[5]) Vergl. Pol. 7, 10. p. 1329. b. 36.
[6]) Vergl. Plat. de legg. 4, p. 710. e.

und demokratische Elemente, jedoch mit größerer Hinneigung zur Oligarchie, wie es aus der Anordnung der Magistratsämter, aus den Verbindlichkeiten der Reichen, an den Staatsgeschäften Theil zu nehmen und aus der Besetzung der Senatorenstellen [1]) hervorgeht. Was nun die anderen Verfassungsentwürfe betrifft, welche theils von Privatmännern, theils von Philosophen und Staatsmännern herrühren, so schließen sie sich näher, als die beiden Platonischen, an die bestehenden Verfassungen an und gehen mehr von den nothwendigen Dingen aus [2]). Besonders wichtig erscheint Einigen die richtige Anordnung der Vermögensverhältnisse, weil um derentwillen fast durchgängig Aufruhr entstände. Daher schlug zuerst Phaleas der Chalcedonier vor: die Besitzthümer der Bürger müßten gleich seyn. Doch nie dürften bei solchen Verordnungen Bestimmungen über die Anzahl der Kinder fehlen; denn bei einer zu großen Bevölkerung reicht die Größe des Besitzes nicht aus und die Aufhebung des Gesetzes ist die nothwendige Folge. So groß auch der Einfluß der Gleichheit des Besitzes auf die bürgerliche Gesellschaft seyn mag, so ist für's erste nicht genug, daß der Gesetzgeber die Besitzungen gleich macht, sondern ein Mittelmaaß muß er zu erzielen suchen, damit der Besitz nicht zu groß und zu gering sey. Aber selbst mit diesem Mittelmaaß des Besitzes ist noch nichts gewonnen, wenn nicht die Begierden der Menschen ausgeglichen und in ein Ebenmaaß gebracht werden, und dies ist nicht möglich, wenn nicht die Bürger durch die Gesetze eine gehörige Erziehung erhalten. Platon sagt nun zwar, daß in zwei Dingen Gleichheit in den Staaten Statt finden müsse, im Vermögen und in der Erziehung; doch es hätte die Art und Weise dieser Erziehung angegeben werden müssen, denn es können immer noch aus einer solchen Erziehung Bür-

[1]) Vergl. Göttl. ad Arist. Polit. p. 321 sq.

[2]) Pol. 2, 7.

ger hervorgehen, die vor ihren Mitbürgern über Gebühr viel an Reichthum und Ehre vorausbaben wollen. Es entstehen auch nicht bloß aus Ungleichheit des Besitzes Empörungen, sondern auch aus Ungleichheit der Ehrenstellen. In Rücksicht auf Ersteres empört sich namentlich der große Haufe, während gerade die Vornehmen (οἱ χαρίεντες)[1] ungehalten sind über Gleichheit der Ehrenstellen; daher jene Klage:

„Gleicher Ehre genießt bei ihm der Tapfre und Feigling"[2]). Auch reizt nicht bloß das Streben, die nothwendigen Lebensbedürfnisse zu gewinnen zum Unrecht, dem durch die Gleichheit des Vermögens abgeholfen werden soll, sondern die sinnliche Lust, welche in mannigfaltigen Genüssen und Vergnügungen Befriedigung sucht; und nicht nur diese ist es, welche zum Unrecht treibt, sondern auch die weniger materielle Begierde nach Ehre und Ruhm, welche Genüsse sucht, die nicht mit der Unlust körperlicher Bedürfnisse verbunden sind[3]). Um nun für's Erste dem Mangel abzuhelfen, so kann es geschehen, durch ein kleines Eigenthum und durch Gelegenheit zur Arbeit; für die Vergnügungssucht gewährt Mäßigkeit eine Abhülfe und für die Ehr- und Ruhmsucht die Philosophie, wenn man nemlich sich an und durch sich selbst erfreuen will; denn die übrigen von Außen erstrebten Genüsse sind bedürftig und von anderen Menschen abhängig. Es genügt aber auch nicht, bloß gegen kleine Uebel Mittel gefunden zu haben, denn die größten Vergehungen entspringen aus dem Uebermaaß der Leidenschaften; so wird Niemand, um nicht zu frieren, ein Tyrann, und

---

[1]) Vergl. über die verschiedenen die Oligarchie bezeichnenden Ausdrücke Kortüm zur Gesch. hellenischer Staatsverfassungen, wo aber das Witzige bisweilen das Wahre verdunkelt. S. auch Fr. Hermann a. a. O. 658. A. 7.

[2]) Hom. Il. 9, 319.

[3]) Pol. l. l.: ἀλλὰ καὶ ἂν ἐπιθυμοῖεν, ἵνα χαίρωσι ταῖς ἄνευ λυπῶν ἡδοναῖς.

man erweist daher, um größere Uebel zu beseitigen, eine bedeutende Auszeichnung dem, welcher nicht einen Dieb, sondern einen Tyrannen tödtet. Außerdem sind bei den Einrichtungen des Phaleas die Verhältnisse nach außen, die Beziehungen zu den Grenznachbarn, unberücksichtigt gelassen [1]), und über die Kriegsmacht ist gar nichts gesagt, ebenso auch nichts über den Besitz, insofern er nicht bloß für den Staatsbedarf im Innern, sondern auch für die Gefahren von außen her hinreichend vorhanden ist. Die beste Bestimmung hierüber wäre die: der Staat muß soviel besitzen, daß die an Heeresmacht Ueberlegenen dadurch nicht gereizt werden, zur eigenen Bereicherung Krieg anzufangen, sondern, wenn sie dies thun, dies auch ohne ein solches Uebermaaß von Gütern geschehen seyn würde. Für die Aufrechthaltung der Ruhe im Innern mag nur das Bestehen der Vermögensgleichheit von Nutzen seyn, doch, wie Phaleas es will, nur von sehr unbedeutendem; denn abgesehen davon, daß gerade die Vornehmen mit einer solchen Gleichheit unzufrieden seyn werden, ist besonders die Schlechtigkeit der Menschen ein unersättlich Ding, und hat man erst etwas zugestanden, so führt die Habsucht ins Unendliche. Die Natur der Begierde ist grenzenlos und für deren Befriedigung lebt der große Haufe. Unter solchen Umständen ist es Haupterforderniß, nicht sowohl das Vermögen auszugleichen, als vielmehr die Bessergesinnten, von Natur Edlen, dahin zu bringen, daß sie sich nicht bereichern wollen, und die Schlechten, daß sie es nicht können, und Letzteres wird erreicht, wenn sie schwächer sind und kein Unrecht erleiden. Auch hat Phaleas die Gleichheit des Besitzes nicht gehörig durchgeführt, weil er sich bloß auf den Grundbesitz beschränkt. Endlich muß der Staat des Phaleas nur klein seyn, weil alle Künstler öffentliche Sclaven seyn sollen und nicht zur Ergänzung der Bürgerzahl dienen. Ferner ist nun unter denjenigen, welche Ver-

[1]) Vergl. Pol. 7, 2. g. E.

fassungsentwürfe gemacht haben, Hippodamus der erste, welcher als Privatmann es sich unterfing, über die beste Staatsverfassung zu sprechen [1]). Aus Eitelkeit gab er viel auf das Aeußere, auf den Haarwuchs, auf Kleidung, so daß er Vielen allzu geckenhaft erschien. Seine Eintheilung der 10000 Bürger, aus denen der Staat bestehen soll, entbehrt einer vernünftigen Gliederung und kann zu großen Verwirrungen Veranlassung geben, ebenso auch seine Anordnung des Gerichtswesens. Was ferner die Einrichtung betrifft, daß denjenigen eine Belohnung zu Theil werden soll, welche für den Staat Nützliches ausfindig gemacht haben, so liegt darin etwas, was nur äußerlich bestehen kann; denn es ist dabei wohl zu bedenken, ob dies nicht zu Schikanen, und wenn es das Unglück will, zur Antastung der Verfassung führen kann. Wichtig bleibt indeß die Frage, ob es nützlich oder schädlich für die Staaten sey, die althergebrachten Gesetze zu verändern, sobald sich irgend ein besseres darbietet. Es giebt Gründe dafür und dawider. In allen Künsten und Wissenschaften sind die Fortschritte dadurch befördert, daß man von dem Hergebrachten abgegangen ist [2]). Auch die Staatskunst wird daher ein Gleiches gestatten, wie es die Erfahrung als nothwendig bestätigt. Die Gesetze der Vorfahren tragen die Spuren eines rohen, unentwickelten Zustandes an sich. Ueberhaupt sucht man nicht nach dem Alten, sondern nach dem Guten. Es waren aber die Menschen der Vorzeit in ihren Einsichten noch schwach, so wie die Natur sie gerade geschaffen hatte; es wäre daher thöricht, bei ihren Satzungen zu verharren. Geschriebene Gesetze unangetastet zu lassen, erscheint nicht einmal als zweckmäßig. So wenig für die Kunst die Regeln genau für immer aufgezeichnet werden können, ebenso wenig die Grundsätze einer Staatsverfassung; denn nothwendig muß sich

---

[1]) Pol. 2, 8.

[2]) Vergl. Eth. 1, 7. u. Pol. 3, 15.

eine solche schriftliche Darstellung im Allgemeinen halten, während die Handlung und das Leben sich individuell gestaltet. Doch muß, wenn man die Sache von der anderen Seite betrachtet, die größte Vorsicht angewandt werden [1]). Sobald nemlich das Bessern gering, die Gewöhnung an leichtes Aufheben der Gesetze aber schädlich ist, so muß man offenbar lieber einige Fehler der Gesetzgeber und der Herrschenden bestehen lassen; denn kein Vortheil einer neuen Einrichtung kann so groß seyn, um den Schaden zu überwiegen, der daraus entsteht, wenn das Volk den Gehorsam verlernt. Auch ist der Vergleich mit den Künsten trügerisch; denn es ist ein großer Unterschied, eine Kunst zu ändern und ein Gesetz; denn letzteres hat ganz und gar keine Macht, sich Gehorsam zu verschaffen, als durch Gewohnheit, und zu dieser bedarf es einer langen Zeit. Daher jede leichtsinnige Veränderung alter Gesetze in neue des Gesetzes Kraft schwächen heißt. Sind Veränderungen nöthig, so ist wohl zu berücksichtigen, ob die ganze Gesetzgebung umgestaltet werden muß, ob jede Verfassung eine solche Umgestaltung zuläßt, ob endlich jedem Alltagsmenschen ein solches Werk aufgetragen werden darf. — Was nun diejenigen Staatsverfassungen betrifft, welche in einzelnen Staaten zur Ausführung gekommen sind und wegen ihrer guten Einrichtung im Rufe stehen [2]), so sind für die Beurtheilung solcher Verfassungen besonders zwei Punkte ins Auge zu fassen: erstens, ob dieses oder jenes Gesetz, auf die beste Verfassung bezogen, gut oder nicht gut gefaßt ist; zweitens, ob das Gesetz mit dem leitenden Princip (ὑπόθεσις) der von den Gesetzgebern beabsichtigten Verfassung und mit dessen weiterer Durchführung im Widerspruch steht. Darin ist man nun allgemein einverstanden, daß ein Staat, um gut verwaltet zu werden, von der Sorge für die nothwendigen Bedürfnisse frei seyn

[1]) Vergl. Pol. 7, 10.
[2]) Pol. 2, 9.

müsse; allein wie dies zu erreichen ist, darüber sind die Bestimmungen nicht so leicht zu geben. Deshalb eine besondere Klasse von Menschen im Staate zu begründen, wie es die Heloten in Lacedämon und die Penesten in Thessalien waren, ist sehr bedenklich [1]); denn diese liegen gleichsam fortwährend auf der Lauer, um etwanige Unglücksfälle abzupassen; namentlich fand dies in Lacedämon und Thessalien statt, weil die Nachbarstädte zu den Lakonen, ebenso wie zu den Thessaliern, in einem feindseligen Verhältniß standen. Ueberhaupt ist aber der Zustand, in welchem sich diese Menschenklasse befand, von der Art, daß sie mit zuviel Nachsicht behandelt, übermüthig gegen ihre Herrn werden, dagegen bei zu großer Strenge sich zur Rache an ihren Unterdrückern aufgefordert fühlen. Sowie nun die Heloten dem Wohl und dem Zweck des Spartanischen Staats zuwider waren, ebenso zeigte sich die Nachsicht gegen die Weiber sowol für die Tendenz der Verfassung als für die gesetzliche Ordnung des Staats verderblich, weil in allen Verfassungen, wo die Verhältnisse der Weiber übel geordnet sind, die Hälfte des Staats als gesetzlos anzusehen ist. Indem nemlich der Gesetzgeber den ganzen Staat zur Ausdauer und Enthaltsamkeit hinzuleiten beabsichtigt, tritt dies Streben zwar bei den Männern deutlich hervor; in Betreff der Weiber aber ist er nachlässig verfahren; denn sie leben ungezügelt in aller Zügellosigkeit und üppig [2]). Hiermit steht auch das Streben nach Reichthum in Verbindung, um nemlich die Anforderungen der Weiber zu befriedigen, und es ward ihr Entschluß bei der kriegerischen Richtung der Lakonen noch mächtiger; denn nicht ohne Grund wird im Mythus Mars und Venus mit einander gepaart, und Kriegsmänner sind gleich unenthaltsam, sey es nun gegen ihr eigenes Geschlecht oder gegen die Weiber. Werden auf diese Weise die Männer beherrscht, so ist kein

[1]) Vergl. Fr. Hermann's Lehrb. der griech. Alterthümer §. 48.

[2]) Vergl. Fr. Hermann a. a. O. §. 26. g. E.

Unterschied, ob die Weiber herrschen oder die Herrschenden von den Weibern beherrscht werden [1]). Was nun die Kühnheit der Spartanerinnen betrifft, so ist sie im geregelten Lauf des Lebens zu nichts nütze, und im Kriege hat sie sich gleichfalls nicht bewährt, wie es sich bei dem Einfall der Thebaner (nach der Schlacht bei Leuctra) [2]) gezeigt hat. Die Ungebundenheit der Weiber mag wol in der ältesten Zeit eine nothwendige Folge gewesen seyn von der häufigen Abwesenheit der Lakonen, welche bald gegen die Argiver, dann wieder gegen die Arkadier und Messenier Krieg führten; dagegen fand der Gesetzgeber die Männer durch ihr kriegerisches Leben vorbereitet vor, die Weiber soll er zwar den Gesetzen zu unterwerfen versucht haben, es aber, als sie sich widerspenstig bewiesen, aufgegeben haben [3]). Diese Mangelhaftigkeit in der Anordnung der Verhältnisse der Weiber, mag sie nun aus den Umständen oder aus der Gesetzgebung hervorgegangen seyn, verursacht nicht nur der Staatsverfassung an und für sich einen Makel, sondern trägt auch viel zur Geldgier bei. In gleicher Weise ist aber auch ein anderes Mißverhältniß rücksichtlich des Besitzthums zu tadeln, indem mit der Zeit in Sparta der Grundbesitz an Wenige kam; hierüber sind nun auch die gesetzlichen Bestimmungen wirklich schlecht [4]). Hiezu kam noch, daß in Folge des Rechts der Erbtöchter und der großen Aussteuern zwei Fünftheile des gesammten Grundbesitzes in die Hände der Weiber gelangte [5]). Während also der Grund und Boden 1500 Reiter und 30000 Schwerbewaffnete ernähren kann, belief sich die Anzahl derselben nicht einmal

[1]) Vergl. Plut. Agis. c. 7, §. 3. u. daselbst Schömann.

[2]) Vergl. Plut. Agesil. c. 30. u. Xen. Hellen. 6, 5, 28.

[3]) Dagegen Plut. Syc. c. 14.

[4]) Vergl. Fr. Hermann a. a. O. §. 47. g. E. u. Lachmann's spart. Staatsverf. p. 171. u. p. 300.

[5]) Vergl. Herm. a. a. O. §. 49. u. Lachmann a. a. O. p. 175 sq.

auf 1000, und wie fehlerhaft die hierauf bezüglichen Einrichtungen sind, ist factisch dadurch erwiesen, daß der Staat nicht einen einzigen Schlag aushielt, sondern wegen seiner geringen Bevölkerung zu Grunde ging. Wenn auch früher eine Ergänzung der Bürger durch Aufnahme von Auswärtigen stattfand [1]), so ist es doch jedenfalls besser, daß die hinreichende Bevölkerung des Staats von der Gleichmachung des Besitzes herrührt. Auch war das Gesetz über Kindererzeugung, dessen Zweck seyn sollte, soviel als möglich Spartiaten zu gewinnen [2]), störend für die Gleichheit des Besitzes; denn bei wachsender Bevölkerung und bei der Vertheilung des Grundbesitzes müssen nothwendig viele Arme entstehen. Was nun die einzelnen Staatsämter betrifft, so war die Einrichtung der Ephorie [3]) der Lykurgschen Staatsverfassung widerstrebend, weil dadurch das demokratische Element zu sehr geltend gemacht wurde. Wenn auch eine weise Mischung aller Regierungsformen den Staat zusammenhält [4]), so ist dies doch durch die Ephorie nicht bewirkt worden, denn die Ephoren wurden, ungeachtet ihrer Gewalt über die wichtigsten Angelegenheiten, alle aus dem Volk gewählt und das Verfahren bei der Wahl beförderte nicht immer den Würdigsten zu diesem Amte [5]). Es wurde von ihnen die Richtergewalt gemißbraucht, und nach und nach bewirkten sie, daß alle übrigen Staatsämter ihnen verantwortlich wurden, wodurch ihre Macht zu gewaltig und tyrannengleich war, so daß die Könige sich genöthigt sahen, den Ephoren zu schmeicheln. Da nun zuweilen ganz arme Menschen zu dieser Magistratur gelangen konnten, so waren

---

[1]) Vergl. Herm. a. a. O. §. 25. u. Lachm. a. a. O. p. 295 sq.

[2]) Vergl. Ael. v. hist. 6, 6.

[3]) Vergl. Pol. 5, 11.

[4]) Vergl. Plat de legg. 3. p. 692. a. und Herm. a. a. O. §. 83. Anm. 11.

[5]) Vergl. Schömann ad Plut. Agid. p. 116 sq.

solche der Bestechlichkeit ausgesetzt, und durch ihre unabhängige Stellung begünstigt, stand es ihnen frei, die öffentliche Zucht zu übertreten, so daß ihre Lebensweise nicht zu dem Geist und der Absicht der Verfassung stimmte. Was die Magistratur der Geronten betrifft, so ist ihre lebenslängliche Gewalt in wichtigen Entscheidungen bedenklich; denn wie mit dem Alter eine körperliche Schwäche eintritt, so macht sich auch eine Schwäche der Einsicht geltend; hiezu kommt noch, daß der Gesetzgeber den Geronten nicht durchweg Zutrauen beweist, als ob sie nicht tüchtige Männer wären. Sie erscheinen auch der Bestechlichkeit ausgesetzt und in ihrer Verfügung über viele Staatsangelegenheiten partheiisch. Daher es besser seyn würde, wenn sie der Verantwortlichkeit unterworfen wären, freilich nicht so, daß sie den Ephoren Rechenschaft ablegten. Dann ist auch die Wahl der Geronten hinsichtlich der Beurtheilung kindisch [1]); außerdem ist es unschicklich, daß der, welcher der Magistratur würdig geachtet werden soll, selbst darum anhalte; denn herrschen muß, er mag wollen oder nicht, nur der, welcher der Herrschaft würdig ist. So aber entsteht gerade in Folge der Gesetzgebung Ehrgeiz, aus welchem, wie aus Habsucht, die meisten vorsätzlichen Vergehungen der Menschen entspringen. In Bezug auf die Königswürde, abgesehen davon, ob sie für die Staaten nachtheilig oder förderlich seyn mag, ist es in der That besser, daß bei der Wahl der Könige nicht bloß auf die königlichen Geschlechter, sondern auf die innere Würdigkeit und Tüchtigkeit Rücksicht genommen werde. Der Gesetzgeber hat auch wol selbst nicht geglaubt, die Könige zu guten und tüchtigen Männern machen zu können; daher gesellte man ihnen auch die Ephoren als Mitgesandte in den Krieg zu [2]), und hielt es für ein Heil, wenn die Könige zwieträchtig waren. Auch hinsichtlich der Syssitien sind

[1]) Vergl. Plut. Lyc. c. 26.

[2]) Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 45. A. 6 u. 7.

nicht die richtigen Bestimmungen getroffen; denn während ursprünglich diese Einrichtung eine demokratische seyn sollte, sind doch die Aermeren, welche den Beitrag nicht zu leisten vermögen, davon ausgeschlossen; es hätte daher das Ganze, wie in Kreta, auf Staats-Kosten angeordnet werden müssen. Endlich ist es auch nicht zu billigen, daß man unabhängig von den Königen andere Heerführer einsetzte, wie die Nauarchen [1]). Ueberhaupt ist, wie auch schon Platon bemerkt [2]), die ganze Verfassung nur auf einen Theil der Tugend gerichtet, nemlich auf die kriegerische; diese ist aber nur förderlich zum Siege; daher geschah es, daß der spartanische Staat sich so lange erhielt, als er noch Feinde zu überwinden hatte, aber zu Grunde ging, als er zur Herrschaft gelangt und die Muße nicht zu solchen Beschäftigungen, welche vorzüglicher sind, als der Krieg, zu benutzen verstand. Richtig ist es, daß alle Güter, welche Gegenstand des Ringens sind, eher durch Tüchtigkeit als durch Feigheit erworben werden; der Irrthum aber liegt darin, daß die Spartaner solche Güter für vorzüglicher halten als die Tugend, und diese zum bloßen Mittel herabsinkt. So sehr nun aber auch bei ihnen Alles auf den Krieg berechnet ist, so steht es doch schlecht mit der Staatskasse, in der sie nichts haben, weil die Beiträge von Seiten derjenigen, in deren Händen der meiste Acker ist, unordentlich geleistet wird [3]), und die Folge davon war das Gegentheil des vom Gesetzgeber beabsichtigten Nutzens; denn so hat er den Staat arm, die Einzelnen aber geldgierig gemacht. — Die kretische Verfassung ferner steht der spartanischen sehr nahe [4]), ja man kann diese in den meisten Stücken für eine Nachahmung von jener halten [5]), nur daß in den alten Ein-

[1]) Vergl. Herm. a. a. O. §. 46.

[2]) Vergl. ebend. §. 22. A. 2. u. §. 26. A. 9.

[3]) Vergl. Thucyd. 1, 80 u. das. Poppo.

[4]) Pol. 2, 10.

[5]) Vergl. Herm. a. a. O. §. 20. A. 10.

richtungen das Meiste weniger durchgebildet ist, als in den neueren. Gar sehr wurde die Insel Kreta durch ihre Lage für die hellenische Herrschaft begünstigt. Was nun die dortigen Anordnungen in Bezug auf den Staat betrifft [1]), so entsprechen die kretischen den lakonischen sowol in Bezug auf die Ackerbau treibende Klasse, als auch in Bezug auf die gemeinschaftlichen Mahlzeiten; außerdem auch in den Einrichtungen der Regierungsgewalt; denn die Ephoren entsprechen den Kosmen, die Geronten dem sogenannten Rath, und früher bestand auch das Königthum in Kreta. An der Volksversammlung nahmen Alle Theil, doch beschränkte sich die Wirksamkeit derselben nur auf die Bestätigung der Beschlüsse von Seiten der Geronten und Kosmen. Besser, als bei den Lakonen, sind hier die Syssitien eingerichtet, weil hier alle Bürger, Männer, Weiber und Kinder auf gemeinschaftliche Kosten gespeist werden, während in Sparta jeder Einzelne für die Anschaffung seines Beitrags zu sorgen hat. Manche weise Einrichtungen hat ferner der Gesetzgeber der Kretenser getroffen in Bezug auf Mäßigkeit im Essen und Trinken, so wie auch für das Fernhalten der Männer von den Weibern, und um die zu große Vermehrung des Volks zu beschränken, hat er die Männerliebe begünstigt. Doch die Einrichtung der kretischen Kosmen ist noch weniger zweckmäßig als die des Ephorats; sie haben die Fehler mit diesem gemeinschaftlich, denn sie werden ebenfalls durch Zufall und nicht durch Wahl bestimmt, doch in Sparta aus dem gesammten Volk, wodurch dasselbe, da es an den höchsten Aemtern Theil nimmt, geneigter wird zur Aufrechthaltung der Verfassung; in Kreta dagegen werden die Kosmen nur aus gewissen Geschlechtern genommen und dann wird aus den gewesenen Kosmen der Senat zusammengesetzt. Der Senat hat wiederum gleiche Mängel in beiden Staaten in Rücksicht auf Unverantwortlichkeit,

[1]) Vergl. Herm. a. a. O. §. 21 u. 22.

auf Lebenslänglichkeit der Ehre und in Rücksicht darauf, daß er seine Gewalt nicht nach geschriebenen Gesetzen, sondern nach eigener Einsicht ausübt. Daß nun die Kosmen nicht so, wie die Ephoren, der Bestechlichkeit ausgesetzt sind, dazu trägt nur die abgesonderte Lage auf der Insel bei; tritt aber ein Mißbrauch des Kosmats ein, so nehmen die Kretenser zu gewaltsamen Mitteln ihre Zuflucht, indem sich einige von den Kosmen oder auch Privatpersonen vereinigen und die Kosmen vertreiben. Auch steht es mitten in ihrer Amtsführung den Kosmen frei, ihr Amt aufzugeben. Alles dies sollte lieber durch Gesetze bestimmt werden, als durch die Laune der Menschen; denn eine solche Richtschnur ist unzuverlässig; aber das Allerschlimmste bleibt immer die gänzliche Aufhebung des Kosmats, welche ausgeht von den Mächtigen, wenn diese sich den richterlichen Entscheidungen nicht fügen wollen; denn dann besteht nur noch der Schein einer Verfassung, und in der That findet eine Gewaltherrschaft statt. Es ist sogar nichts seltenes, daß die Mächtigen mit ihren Freunden und ihrem Anhange aus dem Volk sich der obersten Gewalt allein bemächtigen, und Aufruhr und Bürgerkriege veranlassen, und was ist dies anders, als Auflösung der bürgerlichen Gemeinschaft, wodurch der Staat selbst nur dem auswärtigen Feinde Preis gegeben wird. Die äußere Lage allein hat, wie gesagt, Kreta begünstigt, wodurch auch der nachtheilige Einfluß der zu großen Anzahl von Fremden beseitigt ist und den Periöken weniger, als den Heloten in Lacedämon, Gelegenheit zu Empörungen gegeben wurde. Zu der lakonischen und kretischen Verfassung kann nur noch die karthagische als eine solche hinzugefügt werden [1]), die für gut gilt und im Vergleich mit anderen Vieles voraus hat. Alle drei stehen sich gewissermaßen ebenso nahe unter einander, als sie von den anderen abweichen. Ein Beweis einer wohlorganisirten Verfassung ist

[1]) Pol. 2, 11.

es, wenn sie bei dem in ihr enthaltenen demokratischen Element sich einer fortwährenden Dauer erfreut, ohne daß Aufruhr entsteht oder ein Usurpator sich geltend macht. Die gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Genossenschaften haben mit den Phiditien in Sparta Aehnlichkeit, ferner das Collegium der 104 Männer mit dem Ephorat, nur daß es in Karthago zweckmäßiger eingerichtet ist, insofern jene Männer dazu nach dem Verdienst aus den Vorzüglichsten gewählt werden, dagegen die Ephoren aus Allen und Jeden. Ferner ist die Einrichtung der karthagischen Suffeten und des Senats ähnlich den lakonischen Königen und Geronten; doch ist es besser, daß die Suffeten nicht aus demselben Geschlecht gewählt werden, noch aus jedem beliebigen, sondern wenn ein hervorragendes Geschlecht vorhanden ist, so wählt man aus dessen Mitgliedern und nimmt auch nicht bloß auf das Alter Rücksicht. Denn werden Aemter mit großer Machtvollkommenheit gemeinen, unbedeutenden Menschen anvertraut, so kann daraus großes Unheil entstehen, wie es die Spartaner erlebt haben, namentlich an ihren Ephoren und Geronten, welche der Bestechlichkeit zugänglich waren. Indeß ist der karthagische Staat ebenso sehr, wie die beiden vorhergenannten, der Gefahr ausgesetzt, in Volks- und Adelsherrschaft auszuarten; denn es neigen sich in denjenigen Staaten, welche eine aristokratische Verfassung mit republikanischen Formen vereinigen, von den Einrichtungen die einen mehr zur Demokratie, die anderen zur Oligarchie hin. Waren in Karthago die Suffeten und der Senat einig in ihren Ansichten, so hing es von ihnen ab, ob sie die Sache noch dem Volke vorlegen wollten; waren sie aber nicht einer Meinung, so erhielt das Volk die Entscheidung über die betreffenden Gegenstände. Was sie vor dasselbe bringen, geben sie nicht bloß anzuhören als Beschluß der Obrigkeit, sondern das Volk hat die Macht, nach Prüfung zu entscheiden, und wer will, kann dem Vortragenden widersprechen, was in den andern Verfassungen nicht der Fall ist.

Oligarchisch ist dagegen die Macht der Pentarchen, die nicht nur durch eigene Wahl sich ergänzen, sondern auch den Rath der Hundert, diese höchste Magistratur, allein besetzen; hierzu kommt noch, daß sie länger, als die anderen Magistrate, die obrigkeitliche Gewalt ausüben [1]); daß sie aber unbesoldet und nicht durchs Loos gewählt sind, ist als aristokratisch anzusehen; dahin gehört auch, daß alle Processe von denselben Behörden gerichtet werden und nicht verschiedene von verschiedenen, wie in Lacedämon [2]). Doch weicht die karthagische Verfassung besonders dadurch von der Aristokratie zur Oligarchie ab, daß bei der Wahl der Magistrate außer der geistigen Tüchtigkeit auch der Reichthum berücksichtigt wird; denn man wählt mit Rücksicht auf beides gerade die wichtigsten Magistraturen, die Könige und die Feldherrn. Es ist freilich die Verbindung des aristokratischen und oligarchischen Elements ein drittes, was den Vorzug verdient vor dem einseitigen Vorherrschen des einen und des anderen Elements, und man muß daher annehmen, daß die Ausartung der Aristokratie ein Fehler des Gesetzgebers sey; denn dieser muß gleich von vorne herein darauf bedacht seyn, wie die vorzüglichsten Bürger in eine solche äußere Lage versetzt werden, daß sie ihre Muße den edleren Geschäften widmen können, und weder als Magistrate noch als Privatpersonen irgend etwas ihrer Unwürdiges zu thun sich entschließen. Muß aber auch auf Wohlhabenheit gesehen werden, damit man ausschließlich für seine Amtsgeschäfte leben könne, so bleibt es doch ein Uebelstand, daß die höchsten Aemter, die Königs- und Feldherrnwürde, käuflich sind. Eine Folge hiervon ist, daß man größeren Werth auf den Reichthum legt, als auf Tüchtigkeit, und daß hierdurch auch in den übrigen Bürgern das Geld als etwas Werthvolles angesehen wird. Wo aber nicht

---

[1]) Vergl. Göttl. zu seiner Ausg. der Arist. Polit. p. 486 sq.

[2]) Vergl. Pol. 3, 1. p. 1275. b. 10.

geistige Tüchtigkeit am höchsten gilt, da kann sich die aristokratische Verfassung nicht dauernd erhalten. Außerdem werden diejenigen, denen ihre Aemter soviel gekostet haben, sich daran gewöhnen, auf ihren Vortheil zu sehen. Da nun aber die Tüchtigsten herrschen müssen, so würde es jedenfalls besser gewesen seyn, daß der Gesetzgeber, wenn er auch ihrer dürftigen Lage nicht abhelfen konnte, doch wenigstens auf ihre sorgenfreie Stellung, während sie eine Magistratur bekleideten, bedacht gewesen wäre. Außerdem ist die Cumulation der Aemter ein Uebelstand; denn Ein Geschäft wird von Einem am besten vollendet, und nicht darf der Gesetzgeber verlangen, daß ein und derselbe Flötenspieler und Schuster sey. Wo der Staat nicht zu klein ist, da ist es für Verfassung und Volk ersprießlicher, daß Mehrere an den Staatsämtern Antheil haben; denn es fördert dies mehr das Interesse für das Gemeinwesen und es wird auch Jedes besser und schneller gethan, wenn Jeder nur Eine Sache betreibt. Dies zeigt sich deutlich am Kriegs- und Seewesen, wo fast Jeder der Reihe nach von oben nach unten Befehle ertheilt und ausführt. Endlich muß aber auch ein Staat nicht durch äußerliche, bloß zufällige Mittel vor Empörungen im Innern bewahrt seyn. Es schicken nemlich die Karthager bei ihrer oligarchischen Verfassung einen Theil der Volksmasse in Kolonien, um demselben Gelegenheit zum Erwerb zu geben. Hierdurch heilen sie die Uebelstände und bewirken die Dauer der Verfassung. Doch der Gesetzgeber darf die Beseitigung solcher Gefahren nicht vom Zufall abhängig machen, sondern durch die Anordnung des Ganzen muß Sicherheit gegen innere Unruhen gewährt seyn; denn wenn bei der jetzigen Einrichtung ein Unglücksfall in Karthago einbricht, und das Volk sich von der Staatsgewalt lossagt, so findet der Staat zur Beschwichtigung des Aufruhrs keine Mittel in seinen Gesetzen. — Es giebt nun noch verschiedene Gesetzgeber [1],

---

[1]) Pol. 2, 12.

die theils in ihrem Vaterlande, theils in fremden Staaten auftraten, und zugleich Staatsämter verwalteten. Von diesen waren die Einen bloß Verfasser einzelner Gesetze, die Anderen dagegen auch Stifter einer Verfassung, wie eben Lykurg und Solon. Letzterer gilt nun für einen vorzüglichen Gesetzgeber, weil er der zügellosen Oligarchie, von welcher das athenische Volk bedrückt wurde, ein Ende gemacht und die vaterländische Demokratie eingerichtet habe, indem von ihm die verschiedenen Regierungsformen zweckmäßig mit einander vereinigt wären; denn der Rath im Areopagus sey ein oligarchisches, die Wählbarkeit der Magistrate ein aristokratisches, die Gerichtshöfe endlich ein demokratisches Institut. Doch scheint Solon die Einrichtung des Areopagus und die Wahl der obrigkeitlichen Personen vorgefunden und nur beibehalten zu haben, wogegen die Theilnahme des ganzen Volks an den Gerichten von ihm herrührt und hierdurch ein demokratisches Element in der Verfassung begründet wurde [1]). Deshalb tadeln ihn auch Einige, daß er das Eine durch das Andere aufgehoben, da er den Gerichten, die durchs Loos erwählt wurden, einen so entschiedenen Einfluß über alle Angelegenheiten gegeben habe. Da das Volk hierdurch mächtig geworden war, suchte man demselben, wie einem Tyrannen, zu schmeicheln und die Verfassung ward rein demokratisch, besonders nach den Einrichtungen des Ephialtes und des Perikles [2]) und anderer Volksführer, die einen ähnlichen Weg einschlugen [3]). Doch lag dies eigentlich nicht in dem Plan des Solon, sondern in der Macht der Umstände (ἀπὸ συμπτώματος). Denn die Siege in den Perserkriegen und die Begründung der Seeherrschaft durch das Volk gab demselben ein stolzes Selbstgefühl und dies benutzten elende Volksführer in ihrem

[1]) Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 107. A. 4.

[2]) Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 109. A. 6. u. §. 163.

[3]) Vergl. ebend. §. 164.

Kampfe gegen die Gemäßigten und besser Gesinnten. Was Solon dem Volke gewährte, war nothwendig, nemlich seine Magistrate zu wählen und sie zur Rechenschaft zu ziehen. Hat das Volk auch nicht einmal hierzu Macht, so ist es sclavisch und wird feindselig gesinnt. Dagegen hat der Gesetzgeber die Staatsämter selbst nur den angesehenen und wohlhabenden Klassen der Staatsbürger vorbehalten, indem er die vierte Klasse der Theten davon ausschloß [1]).

Nachdem nun Aristoteles im ersten Buch den Zweck des Staats zunächst nur ganz im Allgemeinen angegeben hat, und dabei zurückgegangen ist auf die Familie als die einfachste gesellschaftliche Verbindung, und deren Einheit und innere Gliederung ihrer Bestimmung gemäß entwickelt und ihre Beziehung auf den Staatsorganismus hervorgehoben hat; nachdem er ferner im zweiten Buch bei der Beurtheilung einzelner Staatsverfassungen auch für den Staat die Nothwendigkeit, sowol seiner Einheit als auch seiner Gliederung in verschiedene besondere Sphären dargestellt und dadurch, daß er auf die Vorzüge und Mängel der verschiedenen Verfassungen aufmerksam macht, das Auge geschärft hat für die wesentlichen Bedingungen, welche zur Begründung und Verwirklichung der Staatsidee nothwendig sind, so geht er nach einer solchen festen und sicheren Grundlage im dritten Buch näher darauf ein, den Begriff des Staats nach seiner Besonderung in verschiedene Staatsformen zu entwickeln.

2. Die Idee des Staats nach ihrer Besonderung in die einzelnen Verfassungen.

Aristoteles geht seiner Methode gemäß, nemlich dasjenige zuerst zu betrachten, was der Natur nach das Bekanntere [2]) ist, für die Entwickelung des Staatsorganismus davon aus,

[1]) Vergl. Herm. a. a. O. §. 108 u. 109.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 333 sq.

den Begriff des Bürgers zu bestimmen; denn dieser ist das einfachste Glied des in viele Theile sich sondernden Staatsganzen [1]). Nach Beseitigung ungenügender Bestimmungen für die Bezeichnung des Bürgers, welche den Begriff desselben zu sehr beschränken, dem allgemeine Geltung zukommen muß, ohne besonderer Nachhülfe zu bedürfen [2]), stellt sich für den Bürger im eigentlichen Sinn vor allen Dingen dasjenige als das Wesentliche heraus, daß er Antheil habe an der Rechtspflege und an der Staatsregierung [3]). Die Theilnahme an den Staatsämtern kann in Bezug auf die Dauer der Zeit Abänderungen erleiden, während das Richteramt und die Stimmgebung in den Volksversammlungen zu unbestimmten Zeiten eintritt, ohne daß aber das Recht der Theilnahme daran jemals aufhört. Jedoch die Ausübung dieses Rechts für ganz verschieden zu halten von der Verwaltung eines obrigkeitlichen Amtes, wäre lächerlich, da ja auf jenem Rechte die Entscheidung der wichtigsten Angelegenheiten beruht; es fehlt nun in der Sprache eine gemeinsame Benennung zur Bezeichnung beider, des Richters und des Mitglieds der Volksversammlung; sie heiße der Unterscheidung wegen obrigkeitliches Amt von unbestimmter Zeit. Wer nun an diesem Theil zu nehmen berechtigt ist, der ist Bürger und diese Bestimmung wird in den meisten Fällen passen. Man darf sich aber nicht verhehlen, daß es schwierig oder oft gar unmöglich ist, das Gemeinsame als solches von solchen Gegenständen anzugeben, die mehr nach Gradunterschieden auf einander bezogen werden, so daß eins das Erste und Höchste ist, ein Anderes das Zweite und sofort der Reihe nach, je nachdem es sich von der Voll=

---

[1]) Pol. 3, 1. Vergl. 7, 8.

[2]) Ib. l. l.: ζητοῦμεν γὰρ τὸν ἁπλῶς πολίτην καὶ μηδὲν ἔχοντα τοιοῦτον ἔγκλημα διορθώσεως δεόμενον.

[3]) Ib. l. l.: πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς.

kommenheit des Ersten immer mehr entfernt [1]), wie es bei den Staatsverfassungen der Fall ist, die zwar der Art nach von einander unterschieden sind, aber vorzüglich nach ihrer größeren und geringeren Vollkommenheit in Betracht kommen, insofern diejenigen Verfassungen, welche den Staatszweck verfehlen, nothwendig denjenigen nachstehen müssen, welche demselben entsprechen. Der Begriff des Bürgers steht nun in Wechselwirkung mit der Verfassung und im vollkommensten Sinn findet derselbe in der Demokratie seine Verwirklichung. Dies ist auch in anderen Verfassungen möglich, aber nicht nothwendig; denn in einigen giebt es keine Volksgemeinde und keine gesetzlich bestimmte Volksversammlung, sondern nur solche, die auf Veranlassung der Staatsbehörden zusammenkommen. Es läßt daher der Begriff des Bürgers verschiedene Modificationen zu. In anderen Staaten ist nicht die obrigkeitliche Person von unbestimmter Zeit Mitglied der Volksversammlung und Richter, sondern der nach seinem Amte dazu Bestimmte, und von diesen liegt das Berathen und Richten entweder Allen ob oder gewissen bestimmten Personen, und zwar entweder über alle oder über besondere Gegenstände. Wer nun das Recht hat, zu einem berathenden und richterlichen Amte zu gelangen, der ist erst Bürger eines solchen Staats; der Staat aber ist eine Anzahl solcher Bürger, die, um es kurz zu sagen, zur Selbstgenügsamkeit des Lebens hinreichend ist. Im praktischen Leben bestimmt man bloß nach äußeren Merkmalen den Bürger [2]), z. B. ob er von Vater- und Mutterseite von Bürgern stamme, und man geht auch wol noch weiter bis auf zwei, drei oder mehr Ahnen zurück. Bei dieser populären und oberflächlichen Bestimmung hat man sich in lächerliche Streitfragen verwickelt. Mehr Bedeutung hat dagegen die Frage, ob Alle, welche in Folge einer Staats-

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 412. Anm. 2.

[2]) Pol. 3, 2. Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 118.

umwälzung, wie sie zu Athen unter Klisthenes [1]) stattfand, das Bürgerrecht erhielten, wahrhaft Bürger sind. Sie sind es der gegebenen Definition gemäß, insofern sie auf irgend eine Weise wirklich Antheil haben an der Staatsregierung; denn eben hierin liegt das Unterscheidende eines Bürgers. Es kann daher nicht zweifelhaft seyn, ob sie Bürger, sondern nur, ob sie es mit Recht oder Unrecht sind. In Rücksicht hierauf fragt sich aber, in wieweit überhaupt das vom Staat ausgeht, und inwiefern dieser bei einer Veränderung noch derselbe bleibt oder ein anderer wird [2]). Offenbar beruht die Identität eines Staats nicht auf der Identität des Orts und der Menschen; die Mauern machen den Staat nicht aus; denn möglicherweise könnte man um den ganzen Peloponnes Eine Mauer ziehen, und doch darf auch die Ausdehnung des Staats nicht unberücksichtigt bleiben. Was die Menschen betrifft, so könnte es scheinen, daß der Staat noch als der nemliche anzusehen sey, so lange sich dasselbe Geschlecht durch Fortpflanzung erhalte, wie wir ja einen Fluß oder eine Quelle dieselben zu nennen pflegen, wenn auch immer neues Wasser hinzu und wieder abfließt. Doch da der Staat eine Vereinigung von Bürgern unter einer Verfassung ist, so muß mit der Veränderung der Verfassung auch der Staat nothwendig als ein anderer und nicht mehr als derselbe erscheinen. Wie wir ja auch sonst jede Vereinigung und Zusammensetzung eine andere nennen, sobald die Art der Zusammensetzung verschieden ist, so z. B. kann die Harmonie der Töne eine andere werden, wenn auch die Töne selbst dieselben bleiben. Es kommt hierbei auf die Form, auf die Art der Verbindung an, und da diese in Bezug auf den Staat in der Verfassung besteht, so muß, wenn der Staat noch derselbe heißen soll, hauptsächlich auf die Verfassung gesehen werden, es mögen nun noch die-

[1]) Vergl. Herm. a. a. O. §. 111.
[2]) Pol. 3, 3.

selben oder ganz andere Menschen ihn bewohnen. Da nun der Staat eine Gemeinschaft ist, so haben die Bürger, so ungleich sie auch im Uebrigen seyn mögen, die Sicherung der Gemeinschaft zum Ziel ihrer Thätigkeit [1]); ihre Gemeinschaft aber ist die Verfassung, und da jeder Bürger ein Glied der Gemeinschaft ist, so steht seine Tugend in nothwendiger Beziehung auf die Verfassung, und da es mehrere Arten der Verfassung giebt, so kann die Tugend eines guten Bürgers nicht eine und dieselbe, und zwar die in sich vollendete Menschentugend seyn, deren Werth nicht relativ ist. Außerdem darf man auch nicht fordern, daß ein Staat aus lauter tugendhaften Menschen bestehe [2]), wohl aber, daß jeder Bürger seiner Stellung entspreche, welches eben Folge der ihm gemäßen Tugend ist. Da nun unmöglich alle Bürger im Staat einander gleich seyn können, so wird die Tugend des Bürgers und eines guten Menschen nicht dieselbe seyn. Jedoch für die Erhaltung des Ganzen muß die Tugend des guten Bürgers Allen gemeinsam seyn. Endlich schließt der Staat ungleiche Theile in sich, wie jedes Ganze Ungleichartiges in sich enthält; so besteht das belebte Wesen aus Seele und Körper, die Seele aus Vernunft und Begierde, die Familie aus Mann und Weib, der Besitz aus Herr und Sclave. Alles dies begreift der Staat in sich und noch mehrere andere ungleichartige Theile. Wie kann nun bei dieser Verschiedenheit die Tugend aller Bürger eine und dieselbe seyn? ebensowenig als unter den Choreuten die Tüchtigkeit des Choreuten und seines Nebenmannes. Aber dennoch wird es immer Menschen geben, in welchen sich die Tugend eines guten Bürgers und eines guten Menschen vereint; denn zur vollendeten Tugend gehört helle Einsicht in die Zwecke des Lebens und diese wird verbunden mit tugendhafter Gesinnung von dem guten Regenten

---

[1]) Pol. 3, 4.

[2]) Vergl. Pol. 3, 7.

gefordert. Der Staatsmann muß einsichtsvoll seyn, daher es auch eine besondere Regentenerziehung giebt. Wenn daher die Tugend des guten Regenten und des guten Menschen dieselbe ist, Bürger aber auch der ist, welcher regiert wird, so kann die Bürgertugend überhaupt nicht einerlei seyn mit der Menschentugend, wohl aber bei einer gewissen Klasse von Bürgern. Als eine vorzügliche Eigenschaft eines guten Bürgers wird es aber gelobt, daß er beides, sowol zu regieren als zu gehorchen, verstehe. Wenn wir nun annehmen, daß die Tugend des guten Menschen die Regententugend sey und die des Bürgers beides in sich begreift, sowol das Regieren als das Regiertwerden, so dürfte doch wol beides nicht auf gleiche Weise lobenswerth erscheinen. Da aber beides dafür gilt, so wird man die Nothwendigkeit, daß der Regierende und Regierte nicht dasselbe lernen, der Bürger aber beides verstehen und an beiden Theil haben muß, aus folgender Betrachtung einsehen. Eine Art der Regierung ist nemlich die, welche der Herr über seine Sclaven ausübt; hier werden Dienste gefordert, welche sich auf die Lebensbedürfnisse beziehen; der Herr braucht solche Dienste nicht selbst zu verstehen, sondern sie nur für sich zu benutzen, weil ihre Ausübung sich nur für den Sclaven schickt. Nun giebt es aber bei den verschiedenen Verrichtungen, welche zur Anschaffung der Lebensbedürfnisse nöthig sind, verschiedene Arten von Sclaven, und zu diesen kann man auch die Klasse der Handwerker zählen, welche, wie ihr Name anzeigt, von ihrer Hände Arbeit leben; diese waren auch von den öffentlichen Aemtern ausgeschlossen [1]), ehe die Demokratie ihren äußersten Grad erreichte. In Bezug auf solche Leute kann kein Wechsel zwischen den Arbeiten des Herrn und des Dienenden Statt finden. Anders verhält es sich aber bei der Herrschaft, welche über Freie geführt wird und über solche, die gleiche Berechtigung haben; dies ist die eigentliche politi-

[1]) Vergl. Herm. a. a. O. §. 52. Anm. 6.

sche Herrschaft, die man dadurch lernen muß, daß man vorher gehorcht hat, wie es bei den Commandostellen im Heere der Fall ist. Hier gilt der Spruch: Niemand kann gut befehlen, ohne gehorcht zu haben. Aber dennoch bleibt die Tugend dessen, der befiehlt, und desjenigen, welcher die Befehle ausführt, verschieden; doch muß der gute Bürger zu beidem geeignet seyn; er muß verstehen über Freie zu gebieten und als freier Mann zu gehorchen; hierin besteht seine Tugend [1]). Beides muß nun offenbar auch der gute Mensch, wenn gleich sich in Bezug auf die einzelnen Tugenden immer ein Unterschied ergiebt, insofern sie von dem Gebietenden oder dem Gehorchenden ausgeübt werden. Dies zeigt sich schon an dem Beispiel der beiden Geschlechter; denn anders gestaltet sich die Mäßigung und der Muth bei dem Manne, anders bei dem Weibe [2]). Dem Gebietenden muß praktische Klugheit als der Mittelpunkt aller Tugenden ausschließlich eigen seyn, während von dem Gehorchenden als solchem nur richtige Vorstellung gefordert wird. Es kommt nun darauf an, zu bestimmen, zu welcher Klasse die Handwerker (βάναυσοι) gerechnet werden sollen [3]), da sie weder Schutzgenossen noch Bürger sind. So viel steht fest, daß man nicht alle die für Bürger halten darf, ohne welche ein Staat nicht bestehen kann. Es können Handwerker und Tagelöhner auch Bürger seyn, jedoch hängt dies von den Staatsverfassungen ab, deren es mehrere giebt. Immer bleibt aber derjenige im eigentlichsten Sinn Bürger, welcher an den Ehrenstellen Theil hat. Es muß daher besonders untersucht werden, ob nur eine Staatsverfassung anzunehmen ist oder mehrere, und wenn mehrere, welche und wie viele, und welches ihre Unterschiede

---

[1]) Vergl. Pol. 3, 18.
[2]) Vergl. Pol. 7, 14.
[3]) Pol. 3, 5. Vergl. 4, 4.

(*διαφοραί*) sind [1]). Es ist aber Staatsverfassung das Princip des Staats, nach welchem seine sämmtlichen Obrigkeiten und namentlich die oberste von allen, geordnet sind; denn die oberste Behörde schließt überall in sich die Regierungsgewalt und eben diese ist die Staatsverfassung [2]). So übt in der Demokratie das Volk die oberste Gewalt aus, in der Oligarchie dagegen eine beschränkte Anzahl von Familien. In Rücksicht auf die Entstehung des Staats ist oben schon darauf hingewiesen, wie die Menschen sich durch ein natürliches Bedürfniß hingetrieben fühlen, mit ihres Gleichen sich zu verbinden, selbst wenn sie die gegenseitige Unterstützung nicht nöthig haben. Es führt sie indeß auch der gemeinsame Nutzen zusammen, um nemlich zum Genusse des glücklichen Lebens zu gelangen, welches ja der vornehmste Zweck des Staats ist, sowol für alle insgesammt, als auch für jeden Einzelnen. Freilich treten die Menschen auch blos deshalb zusammen, um ihr Leben zu erhalten; denn das Leben ist ein Moment der Glückseligkeit, und die Menschen, schon mit der bloßen Existenz zufrieden, ertragen vieles und suchen die bürgerliche Gemeinschaft zu erhalten, so lange ihnen der Genuß des Lebens nicht verkümmert wird; denn in eben diesem ungestörten Lebensgenusse liegt ganz der Natur gemäß ein gewisses Wohlbehagen und ein gewisser Reiz. Da nun Staatsverfassung soviel ist als Staatsregierung und hierbei es besonders auf die oberste Gewalt ankommt, so bestimmen sich die beiden Hauptrichtungen (*τρόποι*), in welchen sich die verschiedenen Verfassungen darstellen, besonders danach, ob der Gebieter nur seinen Vortheil berücksichtigt (*ἡ δεσποτεία*) oder zugleich das Wohl der Beherrschten sich zum Endzweck gestellt hat (*ἡ ἀρχὴ ἡ οἰκονομική*). Diejenigen Verfassungen nun, welche das

[1]) Pol. 3, 6.

[2]) Vergl. Pol. 4, 1 u. 3.

allgemeine Beste bezwecken, sind richtige und entsprechen dem Begriff der Gerechtigkeit (τὸ ἁπλῶς δίκαιον); die aber blos das eigene der Regierenden, sind verfehlte und sämmtlich Ausartungen (παρεκβάσεις) der richtigen Staatsverfassungen; denn sie sind despotische; ein Staat aber ist eine Vereinigung freier Menschen. Was nun die Arten der Staatsverfassungen anbetrifft, so bestimmt sich ihre Zahl, eben weil die Verfassung von der Regierung und diese von der höchsten Gewalt abhängt, hauptsächlich darnach, ob von Einem oder von Wenigen oder von der Mehrzahl die oberste Gewalt ausgeübt wird [1]). Hieraus ergeben sich drei Arten von Staatsverfassungen, welche, wenn sie das allgemeine Beste bezwecken, Königthum, Aristokratie und republikanische Verfassung (πολιτεία) genannt werden, und deren Ausartungen Tyrannis, Oligarchie und Demokratie heißen [2]). Es muß aber die Beschaffenheit jeder dieser Verfassungen noch etwas ausführlicher besprochen werden, weil sich dabei einige Schwierigkeiten ergeben. Ueberdies hat auch der, welcher jedwede Wissenschaft philosophisch behandelt und nicht bloß auf das Praktische sieht, die Obliegenheit, nichts zu übersehen oder zu übergehen, sondern über Jedes die Wahrheit ans Licht zu fördern [3]). So kann z. B. in einem Staat die Mehrzahl reich und die Minderzahl arm seyn und entweder diese oder jene die oberste Gewalt besitzen; dennoch kommt es bei der Oligarchie und Demokratie nicht sowol auf die Zahl an, welche ein zufälliger Umstand ist, als auf Reichthum und Armuth; wo jener Bedingung zur Herrschaft ist, da findet Oligarchie, wo die Ar-

[1]) Pol. 3, 7. Vergl. Eth. 8, 12. u. Rhet. 1, 8, wo die Verfassungen mehr äußerlich aufgezählt werden. In der Ethik wird an die Stelle der πολιτεία die τιμοκρατία gesetzt. Vergl. hierüber Goettl. ad Arist. Polit. in der praef. p. XXIII. sq.

[2]) Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 52.

[3]) Pol. 3, 8.

men herrschen, da findet Demokratie statt. Es wird freilich in jedem Staat die Zahl der Reichen die geringere und die der Armen die größere seyn [1]). Um nun die Principien der Oligarchie und der Demokratie näher anzugeben, muß man auf die Grundsätze der Gerechtigkeit zurückgehen, auf welche man sich bei diesen Verfassungen stützt [2]); denn gerecht wollen gewissermaßen alle erscheinen, man schreitet aber nur bis zu einem gewissen Punkt vor und erschöpft nicht den Begriff der Gerechtigkeit in seinem ganzen Umfang (*οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον*). Die Gerechtigkeit hat nemlich ebensowol das Gleiche als das Ungleiche zu berücksichtigen, je nachdem unter Gleichen oder unter Ungleichen getheilt werden soll. Das Gerechte also in Rücksicht auf Vertheilung wird sich sowol nach Beschaffenheit der Gegenstände als der Personen richten. Während man über ersteres einverstanden ist, ergeben sich über die Vertheilung nach Beschaffenheit der Personen entgegengesetzte Ansichten, besonders weil man in eigener Sache ein schlechter Richter ist, und außerdem weil, sobald man in etwas bis auf einen gewissen Punkt Recht hat, leicht glaubt, durchaus in jeder Beziehung das Recht auf seiner Seite zu haben [3]). So gründen Einige, welche in einem Stücke, z. B. an Reichthum, Anderen ungleich sind, hierauf eine völlige Ungleichheit; dagegen Andere die freie Geburt für die völlige Gleichheit geltend machen. Das Hauptsächlichste wird hierbei übersehen; denn nicht um Hab und Gut willen, durch welches die Oligarchen sich bestimmen lassen, haben die Menschen sich vereinigt und zusammengethan; auch nicht, um blos zu leben, denn sonst könnten auch Sclaven und Thiere einen Staat bilden, sondern vielmehr um die Glückseligkeit Aller zu fördern, an welcher bewußtlose Wesen und Alle, denen die freie Selbst-

[1]) Vergl. Pol. 4, 4.
[2]) Pol. 3, 9.
[3]) Vergl. Pol. 3, 13. u. 5, 1.

bestimmung fehlt, keinen Antheil haben. Auch bestimmen Kriegsbündnisse, Handelsverträge und sonstiger gegenseitiger Verkehr nicht das Wesen des Staats, weil auch fremde Völkerschaften solche Verbindungen eingehen können und aus denselben Vortheile anderer Art entspringen, namentlich die Abwendung gegenseitiger, ungerechter Behandlung; dabei bleibt aber das körperliche und geistige Wohl derer, welche unter dem Einfluß solcher Verträge stehen, gleichgültig. Der Zweck eines vollkommenen und gesetzlichen Zustandes (*εὐνομία*) ist die Tugend der Bürger zu befestigen und die Schlechtigkeit derselben zu verhüten. Fehlt diese Bestimmung, so ist der Staat weiter nichts als ein Kriegsbündniß, nur mit dem Unterschied, daß die Verbündeten an Einem Ort zusammenwohnen; das Gesetz wird zu einem bloßen Vertrag (*συνθήκη*) [1]), von welchem der Sophist Lycophron sagte, es sey ein Bürge für die gegenseitigen Gerechtsame, aber ohne Kraft, die Bürger gut und gerecht zu machen. Nicht in der Gemeinschaft des Orts, auch nicht in den Verträgen untereinander, sich im Handelsverkehr nicht Unrecht zu thun, kann das Wesen des Staats liegen. Dies wird freilich als nothwendig für die bürgerliche Gesellschaft vorausgesetzt, allein wenn auch dies alles vorhanden ist, so genügt es noch nicht; denn die örtliche Vereinigung, die gegenseitigen Eheverbindungen, die Stiftung von Phratrien und gemeinschaftlichen Opfermahlen, alles dies geht hervor aus der gegenseitigen Zuneigung, aus dem Vorsatz zusammenzuleben; doch in Rücksicht auf den Staat ist es nur Mittel zum Zweck. Denn der Staat ist eine Vereinigung von Familien und Gemeinden mit dem Zweck eines in sich abgeschlossenen und sich selbst genügenden Lebens; denn eben hierin besteht das glückselige und schöne Leben. Bei diesem Hauptzweck des Staats, wobei es also nicht auf das

[1]) Vergl. Hegel's Rechtsphilosophie §. 258 u. Fr. Herm. a. a. O. §. 51. A. 9.

bloße Zusammenleben ankömmt, sondern auf eine edle rühmliche Wirksamkeit, kann der Vorzug des Einzelnen nicht auf freier und vornehmer Geburt oder auf Reichthum beruhen, sondern darauf, wer am meisten beiträgt zur Förderung des Staatszweckes [1]). Es ist nun aber nicht leicht zu entscheiden, wer die höchste Staatsgewalt haben soll [2]). Sicherlich doch entweder die Menge oder die Reichen oder die Vornehmen oder Einer und zwar der Beste unter Allen oder ein Tyrann. Aber alle diese Fälle haben ihr Mißliches, zumal wenn bei demokratischer oder oligarchischer oder tyrannischer Regierungsform das gerecht seyn soll, was die Staatsgewalt befiehlt. Indeß ist hier fest zu halten, daß nichts gerecht seyn kann, was den Staat zu Grunde richtet. Sollten nun aber die Vornehmen die höchste Staatsgewalt ausüben, dann sind ja die Uebrigen ausgeschlossen von der bürgerlichen Ehre, welche auf den Staatsämtern beruht, und soll endlich Einer, und zwar der Vortrefflichste herrschen, so ist dies noch oligarchischer und es trifft noch Mehrere die Ausschließung von den Ehrenämtern. Vielleicht mögte nun Jemand sagen, alle Mängel und Uebelstände der Verfassungen hätten darin ihren Grund, daß Menschen, welche ihren Leidenschaften unterworfen sind, und nicht vielmehr die Gesetze die höchste Gewalt ausübten [3]). Wenn aber diese selbst gleichfalls oligarchisch oder demokratisch sind, so lassen sich ja dieselben Einwürfe machen. Es scheint jedoch eher der Menge die Staatsgewalt zukommen zu müssen, als den Besten, aber an Zahl Geringen [4]), und es liegt hierin, trotz der Zweifel, welche man dagegen erheben könnte, etwas Wahres; denn man kann die Menge als einen Menschen ansehen mit vielen Füßen und Händen und vielen Sinnen, der

[1]) Vergl. Pol. 3, 13.
[2]) Pol. 3, 10.
[3]) Vergl. Pol. 3, 15.
[4]) Pol. 3, 11.

auch hinsichtlich der Gesinnung und Einsicht Vorzüge besitzt [1]). Freilich besteht zwischen vorzüglichen Menschen und dem Einzelnen aus der Menge derselbe Unterschied, wie zwischen dem Schönen der Kunst und dem Natürlichen der Wirklichkeit [2]). Dort findet sich das Schöne in Einem vereinigt, was hier an Einzelne vertheilt ist, wenn auch besondere Theile an natürlichen Gebilden, z. B. dieses Auge oder manches andere Glied schöner seyn kann als im Gemälde. Ob nun in jedem Volk und in jeder Menge sich das Verhältniß der Vielen zu den wenigen Vorzüglichen so gestaltet, daß sich in ihnen zerstreut eine größere Vollkommenheit vereinigt findet, als in einzelnen Tüchtigen, das ist sehr ungewiß, ja das Gegentheil bei manchen Völkern vielmehr ausgemacht, die sich im Ganzen genommen wenig von einer Heerde Thiere unterscheiden. Doch mag bei gewissen Völkern das Gesagte immerhin wahr seyn. Aber dann bleibt noch zu bestimmen übrig, über welche Dinge sich denn erstrecken soll die höchste Gewalt der Gesammtmasse der freien Bürger, zu denen Alle gehören, welche sich weder durch Reichthum noch durch irgend eine persönliche Eigenschaft auszeichnen. Da man sie ohne Gefahr für die Ruhe des Staats von der bürgerlichen Ehre nicht ausschließen kann, so bleibt nur die Theilnahme am Berathen und Richten für sie übrig, welche Anordnung schon Solon und andere Gesetzgeber getroffen haben, indem sie dem Volke die Wahl der Magistratspersonen überließen und das Recht, diese zur Verantwortung zu ziehen. Doch es läßt sich einwenden, daß nur Kenner über eine Sache ein entscheidendes Urtheil haben können. Wir überlassen indeß auch die Beurtheilung eines Kunstwerks nicht bloß den Künstlern; denn es giebt Leute, die sogar von allen Künsten allgemeine Kenntnisse besitzen und diesen allgemein Gebildeten räumen wir ebensowol ein Urtheil ein als

[1]) Vergl. Pol. 3, 15.

[2]) Vergl. Xenoph. memor. 3, 10, 2.

den eigentlichen Kunstverständigen. Dasselbe läßt sich auch hinsichtlich der richtigen Wahl bemerken. Diese kommt freilich nur den Sachverständigen zu, so daß hiernach der Menge die Gewalt nicht zustände, die Magistratspersonen zu wählen. Allein wenn das Volk nicht zu sehr sclavischen Stumpfsinn besitzt, so kann man demselben es anvertrauen, daß es die Magistratspersonen wähle und diese zur Rechenschaft ziehe; denn Alle zusammen werden dann über diese Gegenstände bessere oder doch nicht schlechtere Richter seyn, als einzelne von den Sachverständigen. Außerdem ist auch der Verfertiger von gewissen Dingen nicht immer der beste Beurtheiler seines Werkes, sondern der, welcher dasselbe benutzt. Die Wahl der Magistratspersonen und das Urtheil über deren Amtsführung gehört aber zu den wichtigsten Angelegenheiten des Staats, und es scheint daher ungehörig, daß gerade hierin dem Volke vor den Vornehmen soll ein Vorzug eingeräumt werden, zumal von diesen zu den höchsten Staatsämtern ein hoher Census gefordert wird [1]), dagegen zur Theilnahme an der Volksversammlung, an dem Rathe und am Richteramt [2]) nur ein geringer Census erforderlich ist. Allein es ist hier ja nicht der Einzelne, welcher richtet oder seine Stimme giebt, sondern der Gerichtshof, der Rath, die Volksversammlung, wovon Jeder für sich nur ein Glied ist, und daraus folgt auch die höhere Berechtigung solcher Versammlungen zur Ausübung der obersten Gewalt in wichtigeren Dingen. Selbst der Census von Allen zusammengenommen ist größer, als derjenigen, welche einzeln oder in geringer Zahl die höchsten Staatsämter verwalten. Das Wichtigste bleibt indeß immer, daß gute Gesetze die oberste Staatsgewalt ausüben, und daß die Regierung, mag sie sich nun in den Händen eines Einzigen oder Mehrerer befinden, nur solche Dinge zu entscheiden habe, über welche

---

[1]) Vergl. Fr. Hermann a. a. O. §. 148.

[2]) Vergl. ebend. §. 125 sq.

die Gesetze genaue Bestimmungen zu geben darum nicht vermögen, weil es nicht leicht ist, in allgemeinen Bestimmungen alle besonderen Fälle mit einzuschließen [1]). Den inneren Werth der Gesetze aber selbst zu bestimmen, das ist die alte Schwierigkeit; doch ist soviel gewiß, daß sie in genauer Beziehung zu den Verfassungen stehen, und mit diesen gut und schlecht seyn können. Nachdem nun oben, namentlich mit Berücksichtigung der oligarchischen und demokratischen Regierungsform, die Grundsätze aufgestellt sind, nach welchen die Staatsämter vertheilt werden müssen, so ist nun noch näher das Recht überhaupt anzugeben, welches die Ansprüche auf Staatsämter begründet. Der Zweck jeder Wissenschaft und Kunst ist ein Gut [2]), und dies ganz besonders in der obersten von allen, d. h. in der politischen Kunst, in welcher sich das Gute als das Gerechte darstellt und dies ist das Allen Zuträgliche. Da nun das Gerechte für etwas Gleiches gilt [3]), so ist vor Allem darauf zu sehen, worin die Gleichheit und worin die Ungleichheit bei den Personen besteht. Es erleidet nemlich der Grundsatz, daß Gleichen Gleiches zu Theil werde insofern eine Einschränkung, daß Jemand deshalb noch keinen Vorzug verdient, wenn er in irgend Etwas, es sey was es wolle, vor Mehreren einen Vorrang hat. So hat nicht die höhere Geburt Einfluß auf die Geschicklichkeit des Flötenspielers, und es kommt nur dem Tüchtigeren in dieser Kunst das bessere Werkzeug bei der Vertheilung zu. Man müßte denn etwa jedes Gut mit jedem anderen vergleichen können, so daß selbst das Quantitative mit dem Qualitativen, die Körpergröße mit der freien Geburt und mit dem Reichthum dem Werthe nach könnte zusammengestellt und auf diese Weise Alles, auch das Ungleichartigste, ausgeglichen werden. Dies ist aber unmöglich, und

[1]) Vergl. Pol. 3, 15.
[2]) Pol. 3, 12.
[3]) Vergl. oben p. 349. Eth. 5, 6.

man kann auch im bürgerlichen Leben vernünftigerweise nicht um jeder Ungleichheit willen sich die Staatsämter streitig machen. Dem Schnellläufer kommt in politischen Verhältnissen kein Vorzug zu, wohl aber in den gymnischen Wettkämpfen, und so ist nothwendigerweise nur unter solchen, die Glieder des Staatsganzen sind, der Anspruch auf Staatsämter begründet, und mit gutem Grunde machen daher die Edlen, die Freien, die Reichen den Vorrang in den öffentlichen Aemtern geltend; denn sowol Freigeborne als auch Schatzungzahlende sind für den Staat nothwendig, weil dieser ebensowenig aus lauter Armen als aus lauter Sclaven bestehen kann. Allein eben so nothwendig ist offenbar für den Staat die Tapferkeit und kriegerische Tugend, und wenn ohne Freiheit und Eigenthum die Entstehung des Staats unmöglich ist, so kann er ohne Gerechtigkeit und kriegerische Tugend nicht wohlgeordnet bestehen. Auf diese Eigenschaften können nun, wenn man bloß die Existenz des Staats im Auge hat, geringere oder größere Vorzüge begründet werden; nimmt man aber zugleich auf die Glückseligkeit der Staatsbürger Rücksicht, so dürften wol die intellectuelle und moralische Bildung (ἡ παιδεία καὶ ἡ ἀρετή) mit Recht um den Vorrang streiten [1]). Doch immer darf die Gleichheit oder Ungleichheit der Staatsbürger nicht nach einseitigen Rücksichten bestimmt werden; denn alle Ausartungen der Verfassungen gehen aus der Einseitigkeit hervor, mit welcher man das Recht zu Staatsämtern bestimmt. Es sind vielmehr die Ansprüche Aller gleichmäßig zu berücksichtigen. Die Reichen haben einen Vorzug, weil sie größeren Antheil an Grund und Boden haben und dieser ein gemeinschaftliches Gut des ganzen Staats ist, und weil sie außerdem im gegenseitigen Verkehr zuverlässiger sind. Die Freigebornen und Vornehmen, als einander nahe stehend, machen Ansprüche auf Vorzüge; denn Leute von edlerer Abkunft sind im höheren Grad Bürger, als die

[1]) Pol. 3, 13.

Niedriggebornen, und der Adel steht überall in der Heimath in Ansehen, schon deshalb weil in der Regel die von besseren Eltern Stammenden auch besser sind; denn Adel ist eine sich fortpflanzende Vorzüglichkeit des Geschlechts [1]. Ebenso begründet aber auch die moralische Tugend Ansprüche auf Vorrechte; denn die Gerechtigkeit gilt für eine der bürgerlichen Gesellschaft wesentliche Tugend, aus welcher alle übrigen nothwendig folgen. Endlich kann aber auch die größere Anzahl von Menschen vor der kleineren Vorrechte zu haben begehren, insofern sie, zusammengenommen gegen die Minderzahl gehalten, stärker, reicher und besser sind. Wenn nun alle diese Klassen von Menschen sich in einem Staat vereinigt fänden, nemlich Leute von ausgezeichneten persönlichen Eigenschaften und Reiche und Edelgeborne und dazu noch eine andere Masse von Bürgern, so ist es nach dem unterscheidenden Charakter der oben erwähnten Verfassungen nicht zweifelhaft, wem die oberste Gewalt zukömmt; wohl aber können Bedenken eintreten, wie zu entscheiden ist für den Fall, daß der Staat verschiedene Verfassungselemente zu gleicher Zeit enthält. Jede einseitige Entscheidung nach diesen oder jenen Vorzügen der genannten Klassen und die Vernachlässigung individueller Umstände wird Widerspruch herbeiführen. Das Richtige läßt sich vielleicht so bestimmen: was gut und vollkommen ist, umfaßt stets gleichmäßig das Ganze der Sache und so muß auch in Rücksicht auf die Staatsverfassung das Wohl des gesammten Staats und die Gemeinschaft aller Bürger bezweckt werden. Bürger aber ist im Allgemeinen der, welcher sowohl am Herrschen als am Gehorchen Theil hat; nach jeder besonderen Verfassung aber ist er ein anderer; nach der besten ist es der, welcher das Vermögen und den Willen hat, beim Gehorchen und Herrschen das der Tugend gemäße Leben als Zweck anzusehen. Ist aber ein Einzelner oder auch Mehrere,

[1]) Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 57. A. 4.

deren Anzahl jedoch nicht hinreicht, einen Staat auszufüllen, so ausgezeichnet durch Ueberlegenheit an Tugend, daß weder die Tugend der Uebrigen insgesammt, noch auch deren politische Macht irgend einen Vergleich zuläßt, so darf man solche nicht mehr als einen Theil des Staats betrachten; denn man würde ihnen Unrecht thun, wenn man ihnen gleiche Rechte mit den übrigen zuertheilte, da sie an Tugend und politischer Macht so ungleich sind [1]. Ein solcher Mensch wäre ja billig wie ein Gott unter Menschen anzusehen [2]. Nothwendig beziehen sich ja auch die Gesetze eines Staats auf diejenigen, welche ihrer Macht und ihrer Geburt nach gleich sind. Kraftlos werden sie daher gegen solche hervorragende Menschen; diese sind selbst das Gesetz. Wollte sie Jemand durch Gesetze binden, der würde lächerlich werden und könnte dieselbe Antwort erhalten, welche Antisthenes die Löwen geben läßt, als in einer Thierversammlung die Hasen auf gleiche Rechte Aller drangen. Durch das Auftreten solcher Männer im Staate ist in den demokratischen Staaten der Ostracismus [3] veranlaßt, der auch bei der tyrannischen Regierungsform angewandt ist, wie man ersieht aus dem an Periander ertheilten Rath des Thrasybul [4] und ebenso auch in den Oligarchien. Es hat nemlich der Ostracismus gewissermaßen dieselbe Kraft dadurch, daß er die Hervorragenden unwirksam macht und verbannt. Ja selbst mit Staaten und Völkern verfahren die, welche die Macht in Händen haben, ebenso, indem sie die, welche ihrer Oberherrschaft zu widerstreben im Stande sind, auf alle Weise, selbst gegen die Verträge, zu schwächen suchen [5]. Die Maßregel des Ostracismus wird aber nicht bloß bei fehlerhaften

---

[1]) Vergl. Pol. 5, 1. u. 7, 14.

[2]) Vergl. unten c. 17.

[3]) Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 66. Anm. 2.

[4]) Vergl. Herod. 5, 92.

[5]) Vergl. Göttl. ad Arist. Polit. p. 362. und Pol. 4. 11. g. E.

Verfassungen Anwendung finden, wo freilich nur Selbstsucht und Eigennutz der Bestimmungsgrund ist, sondern auch in solchen, welche das allgemeine Beste bezwecken. Denn auch die Künstler entfernen aus ihren Werken Alles, was das Ebenmaaß stören könnte, wenn es einzeln für sich auch noch so schön seyn sollte. Obgleich nun diese Maaßregel gegen hervorragende Persönlichkeiten einen gewissen politischen Rechtsgrund hat, so ist es doch besser, daß der Staat in Folge seiner gesammten Einrichtung eines solchen Heilmittels nicht bedarf; denn es bleibt immer nur ein Hülfsmittel in der Noth; man lavirt (δεύτερος πλοῦς), um größeres Uebel zu vermeiden. Angewandt hat man es aber in den meisten Staaten, nicht aus Rücksicht auf das allgemeine Wohl, sondern aus Leidenschaftlichkeit des Partheieifers. An sich ist der Ostracismus wol nicht gerecht, sondern nur in relativer Beziehung. Besondere Schwierigkeit wird es haben, ihn bei der besten Staatsverfassung auf solche Männer anzuwenden, die nicht sowol durch äußere Vorzüge, als durch ihren persönlichen Werth vor den Uebrigen sich auszeichnen. Einen solchen wird man doch nicht ausstoßen und vertreiben können, aber doch auch nicht über ihn zu herrschen verlangen; wäre dies doch ebenso, als wollte Jemand über Zeus zu herrschen sich anmaßen. Es bleibt dann nur übrig, was auch naturgemäß der Fall ist, freiwillig sich diesem unterzuordnen, so daß solche Männer die lebenslänglichen Könige in den Staaten sind. Näher zu erörtern bleibt aber hierfür noch, ob zur Erreichung des bürgerlichen Glücks eine königliche Regierung förderlich ist oder eine andere Regierungsform [1]); oder ob sie nur unter gewissen Umständen nützlich wird, unter gewissen aber nicht. Für diese Untersuchung müssen aber zunächst die verschiedenen Formen berücksichtigt werden, in welchen das Königthum sich darstellt.

---

[1]) Pol. 3, 14.

Die erste Form war das Königthum der heroischen Zeit [1]), begründet auf Freiwilligkeit der Unterthanen, Geschlechtserbfolge und Gesetzlichkeit. Es wurden nemlich die ersten Wohlthäter des Volks, welche sich in Künsten des Friedens oder im Kriege, oder durch Zusammenführung der Zerstreutwohnenden oder durch Verschaffung von Grundbesitz verdient gemacht hatten [2]), freiwillig zu Königen erwählt, ihre Herrschaft wurde erblich und ihre Macht erstreckte sich auf bestimmte Gegenstände; der König war nemlich Feldherr und Richter, und Besorger der Götterverehrung. Eine zweite Form, welche sich bei den Barbarenvölkern findet, ist eine Art der Alleinherrschaft, welche der tyrannischen sehr nahe kömmt; sie ist eine in Geschlechtsfolge fortgesetzte, gesetzlich despotische Herrschaft, wie sie unter Barbaren möglich war, welche einen knechtischeren Charakter haben, als die Hellenen, und die Asiaten überhaupt im Verhältniß zu den Europäern [3]). Gesichert ist aber dort das Königthum, weil es auf Gesetz und Erbfolge beruht. Deshalb ist dort auch die Leibwache königlich und nicht die eines Tyrannen; denn Bürger sind es, welche bewaffnet ihre Könige schützen, während die Tyrannen von einem Söldnerhaufen geschützt werden. Die Könige herrschen gesetzlich und über Freiwillige, Tyrannen aber über Unfreiwillige, so daß jene ihre Leibwache von den Bürgern bekommen, diese aber dieselbe gegen die Bürger halten. Die dritte Form des Königthums ist die sogenannte Aisymnetie [4]), eine Tyrannis, die auf Wahl beruht und daher nicht erblich-herkömmlich ist, wie sie z. B. einmal unter den Mitylenäern eingesetzt wurde [5]). Die vierte Form ist, wie das Königthum sich in der lakonischen Verfassung

---

[1]) Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 55.

[2]) Vergl. Pol. 3, 15. u. 5, 10.

[3]) Vergl. Pol. 7, 7.

[4]) Vergl. Fr. Hermann a. a. O. §. 63. A. 8 u. 9.

[5]) Vergl. Kortüm a. a. O. p. 99 sq.

darstellt, welches aber eigentlich nur im Kriege seine Macht geltend macht und daher im Allgemeinen ein im Geschlecht erbliches lebenslängliches Feldherrnamt ist. Eine fünfte Art des Königthums ist endlich noch die, wenn ein Einziger über Alles volle Gewalt hat, wie sonst jedes Volk und jeder Staat über das Gemeinwesen. Dies Königthum entspricht der Hausverwaltung, und hat die ausgedehnteste Macht, und bildet das Extrem zu dem lakonischen Königthum, so daß die anderen Arten des Königthums meist zwischen diesen mitten inne liegen [1]), insofern nemlich ihre Macht entweder geringer ist, als in dem unumschränkten Königthum (*κύριοι τῆς παμβασιλείας*) oder größer als in dem Lakonischen. Es wird sich daher die Untersuchung, ob die königliche Regierung förderlich ist für das bürgerliche Glück, darauf zurückführen lassen, ob es den Staaten frommt, oder nicht, einen lebenslänglichen Feldherrn zu haben, der entweder durch Geschlechtserbfolge oder durch Wahl bestimmt ist; und zweitens, ob es zuträglich ist, daß ein Einziger über Alles volle Gewalt habe, oder nicht. Die erste Frage ist dadurch beseitigt, daß die Ertheilung des Feldherrnamtes mehr von einer gesetzlichen Anordnung abhängt, als von der Staatsverfassung, denn dasselbe kann in allen Verfassungen Statt finden [2]). Für die Beantwortung der zweiten Frage, wobei es auf eine besondere Art der Staatsverfassung ankommt, muß zunächst entschieden werden, ob es zuträglicher ist, von den besten Menschen beherrscht zu werden, oder von den besten Gesetzen. Diejenigen nun, welche sich für das Erstere entscheiden, behaupten, die Gesetze bestimmten nur das Allgemeine, gäben aber keine Anweisung für die Einzelfälle, und mithin sey es in jedweder Kunst thöricht, sclavisch nur an den vorgeschriebenen Regeln zu haften [3]). Hiernach

---

[1]) Pol. 3, 15.

[2]) Vergl. unten c. 16.

[3]) Vergl. 3, 16. p. 1287. a. 32.

ist augenscheinlich, daß die beste Staatsverfassung nicht ausschließlich auf geschriebenen Gesetzen beruhen kann. Andererseits müssen aber doch für die Herrschenden allgemeine Bestimmungen vorhanden seyn, und außerdem ist dasjenige besser, dem überhaupt das Leidenschaftliche nicht anhaftet, als das, zu dessen Natur es gehört. Dagegen kann man aber wieder einwenden, daß der Einzelne die besonderen Fälle besser berathen werde. Das Resultat also ist, daß er Gesetzgeber seyn muß, und daß überhaupt Gesetze feststehen müssen, nur dürfen diese nicht für alle Fälle bindende Kraft haben, sobald dadurch das Richtige verfehlt würde. Soll nun aber in solchen Fällen Einer, und zwar der Beste, entscheiden oder Alle? Die Erfahrung spricht für das Letztere, und außerdem sind auch Viele, abgesehen davon, daß die Masse Manches besser beurtheilt, als Einer, weniger der Verderbniß unterworfen und der Leidenschaftlichkeit. Sind nun noch dazu mehrere gute Männer und Bürger vorhanden, welche tüchtigen Geistes sind, so kommt diesen der Vorzug vor einem Einzelnen zu. Nennt man nun die Herrschaft Mehrerer, die aber alle tugendhafte Männer sind, Aristokratie und die des Einen dagegen Königthum, so wird für die Staaten Aristokratie dem Königthum vorzuziehen seyn. Es entstand in den alten Staaten zuerst das Königthum [1]), theils weil bei der damaligen Kleinheit der Staaten nicht ausgezeichnete Männer genug vorhanden waren, welche Fähigkeit zu regieren hatten, theils auch aus Dankbarkeit für das Gute, was Einzelne für das gesammte Wohl gethan hatten. Mit dem Hervortreten mehrerer an Geistestüchtigkeit gleicher Männer änderte sich die monarchische Regierungsform, indem jene Antheil an der Regierung verlangten und eine republikanische Verfassung (πολιτείαν) stifteten; aber nach und nach arteten sie aus und bereicherten sich auf Kosten des Staats. Es entstanden Oligarchien, indem Reichthum der

[1]) Vergl. 5, 10. g. E.

Maaßstab des Werthes wurde; dann erhoben sich Tyrannen, welche die Herrschaft sich anmaaßten und aus der Tyrannis sank der Staat in Demokratie [1]). Denn indem die Gewalthaber aus Eigennutz und Habsucht eine immer geringere Anzahl an der Regierung Theil nehmen ließen, machten sie das Volk stärker, so daß dieses sich zuletzt auflehnte und die Gewalthaber stürzte. Ueberhaupt ist es wol nicht möglich, daß, sobald die Staaten größer geworden sind, eine andere Verfassung außer der Demokratie entstehe. Aber angenommen, es sey das Königthum vorzuziehen, so entsteht die Frage, ob es erblich seyn soll. Dies kann gefährlich werden, indem es vom Zufall abhängt, wie die Kinder beschaffen sind; denn daß ein König seinen Kindern, wenn sie untauglich sind, die Herrschaft nicht übergebe, das ist kaum glaublich, und es gehört dazu eine größere Tugend, als deren die menschliche Natur fähig ist. Eine andere Frage ist noch, ob der König die vollziehende Macht haben soll. Ist er gesetzliches Staatsoberhaupt, so muß ihm eine Macht zu Gebote stehen, welche, wenn es nöthig ist, den Gehorsam gegen die Gesetze zu erzwingen vermag; doch muß diese Macht nicht größer seyn, als die Gesammtmasse des Volks; wie man auch den Aesymneten und Tyrannen Leibwachen gegeben hat immer im Verhältniß zur Macht, welche das Volk besitzt. Was nun das unumschränkte Königthum (παμβασιλεία) anbetrifft [2]), so erklärt man es für widernatürlich, daß da, wo der Staat aus Gleichen besteht, die Gewalt über alle Bürger Einer habe; vielmehr sey es gerecht, daß diese abwechselnd ebensowol herrschten als beherrscht würden. Dies ist schon ein Gesetz; denn die bestimmte Ordnung ist Gesetz, und es ist besser, daß dieses, als ein einzelner Bürger herrsche, und aus demselben Grunde muß man da, wo zweckmäßiger Mehrere herrschen,

[1]) Vergl. Fr. Hermann a. a. O. §. 54.
[2]) Pol. 3, 16.

diese zu Wächtern und Dienern der Gesetze bestellen. Wenn nun auch das Gesetz nicht Alles bestimmen kann, so überträgt es den Regierenden, indem es zugleich für die rechte Bildung sorgt, die übrigen Fälle nach bester Einsicht zu entscheiden, und verstattet, daß man dies, was sich erfahrungsmäßig als besser erweist, an die Stelle des Bestehenden setze. Wer nun verlangt, daß die Vernunft herrsche, scheint zu verlangen, daß die Gottheit herrsche und die Gesetze [1]); wer aber verlangt, daß ein Mensch, der setzt auch das Thier hinzu; denn die Begierde ist etwas der Art, und die Leidenschaft verdreht selbst die besten Menschen, wenn sie herrschen. Das Gesetz ist daher Vernunft ohne Begierde; und so strebt man überall, wo es darauf ankommt, das Richtige zu beurtheilen, besonders darnach, daß der, welcher entscheidet, so viel als möglich frei von Leidenschaft sey. Diejenigen also, welche das Gerechte suchen, streben offenbar nach einer Vermittelung und diese Vermittelung ist das Gesetz. Ferner bilden noch eine größere Macht, als die geschriebenen Gesetze, die Sitten, so daß ein Mensch als Herrscher wol zuverlässiger ist als die geschriebenen, aber nicht als die auf die Sitte begründeten Gesetze. Endlich kann Einer nicht Alles übersehen und es macht sich von selbst nothwendig, daß von dem Herrscher mehrere obrigkeitliche Personen eingesetzt werden müssen. Ob dies nun gleich von vorne herein so ist, oder ob es der Eine so festsetzt, was macht das für einen Unterschied? Und soll der Tüchtige herrschen, so sind nach dem Spruche: „Zwei selbander gesellt" zwei Tüchtige besser als der Eine. Ohnehin haben ja auch die Magistraten, wie die Richter, über gewisse Dinge entscheidende Gewalt, worüber das Gesetz Bestimmungen zu geben nicht vermag. Wo also das Gesetz nicht ausreicht, da fordert man mit Recht die Entscheidung des Menschen; es kommt nur darauf an, ob dies Einem oder vielmehr Vielen zukommen soll. Die Alleinherr-

[1]) Vergl. Eth. 5, 10.

scher nehmen nun aber so viel Augen, Ohren, Hände und Füße von Anderen in Anspruch, und machen die ihrer Herrschaft und Person Befreundeten zu Mitherrschern; als Freunde sind diese, da Freundschaft auf Gleichheit und Aehnlichkeit beruht, den Regenten gleich und ähnlich, und somit ist dadurch ausgesprochen, daß die Gleichen und Aehnlichen gleichmäßig herrschen müssen. Dies sind nun ungefähr die Einwürfe gegen das Königthum, welche in gewissen Beziehungen stattbaft sind, in anderen aber nicht. Es darf nun aber nicht unberücksichtigt bleiben, wie sich die einzelnen Verfassungen ganz naturgemäß nach der charakteristischen Eigenthümlichkeit der besonderen Völkerschaften gestalten [1]); nur die Ausartungen der Verfassungen sind nicht naturgemäß. So ist für eine königliche Regierung eine solche Masse geeignet, welche von Natur fähig ist, ein an Tugend zur politischen Oberherrlichkeit bevorzugtes Geschlecht zu ertragen; für die Aristokratie ist die Masse empfänglich, welche von Natur geeignet ist, die Herrschaft freier Männer von solchen zu ertragen, welche rücksichtlich ihres inneren Werthes zur politischen Herrschaft vorzugsweise begabt sind; republikanisch aber ist eine Masse, in welcher sich naturgemäß eine Militairmacht bildet [2]), welche zu gehorchen und zu regieren im Stande ist nach dem Gesetz, das nach Würdigkeit die obrigkeitlichen Aemter den Wohlhabenden zutheilt. Giebt es nun aber in einem Volk ein ganzes Geschlecht oder einen Einzelnen, welcher durch seine Tüchtigkeit so sehr hervorragt, daß er dadurch Alle übertrifft, so ist es gerecht, daß dieses Geschlecht königlich und mächtig über Alle und jener Eine König sey. Diese Berechtigung stützt sich nicht bloß auf solche Vorzüge, wonach die einzelnen Staatsverfassungen bestimmt werden, sondern besonders darauf, daß man, wie schon oben gesagt, einen solchen Mann nicht schicklicherweise

[1]) Pol. 3, 17.
[2]) Vergl. Pol. 3, 7. g. E. Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 67. A. 2.

umbringen oder verbannen oder durch den Ostracismus auf eine Zeit lang entfernen kann, so wie auch nicht verlangen, daß er bei einer abwechselnden Staatsverwaltung in den Privatstand zurücktrete und sich beherrschen lasse. Es ist zwar nicht der Natur gemäß, daß der Theil sich über das Ganze erhebe; doch hier tritt ein solcher Fall ein, wo ein Einzelner von so hervorragender Persönlichkeit ist [1]), und es bleibt nur übrig, daß man sich einem solchen unterordne und daß dieser Oberherr sey, nicht bloß theilweise, sondern absolut. Unter den drei regelmäßigen Verfassungen ist nun offenbar diejenige die beste [2]), welche von den Besten verwaltet wird. Dies kann aber nur dann Statt finden, wenn entweder Einer von Sämmtlichen oder ein ganzes Geschlecht oder die Menge sich an Tüchtigkeit auszeichnet, und die Gehorchenden sowol als die Herrschenden zu gehorchen und zu herrschen vermögen, angemessen dem Zweck der möglichsten Lebensverschönerung. Da nun in dem besten Staat nothwendig die Tugend des Menschen und des Bürgers dieselbe ist, so wird offenbar auf dieselbe Art und durch dieselben Mittel hier Einer ein tugendhafter Mann, dort ein Staat mit aristokratischer oder königlicher Regierung gebildet, so daß es also Erziehung und Sittlichkeit ist, welche hier einen tugendhaften Mann und dort einen Staatsbürger und König bildet. Nach diesen Erörterungen sind wir der Untersuchung über die beste Staatsverfassung näher getreten, nemlich auf welche Art sie von Natur entstehe und wie sie eingerichtet werden müsse. Da nun in allen Künsten und Wissenschaften [3]), welche eine ganze Gattung (γένος ἕν τι) [4]) vollständig umfassen, es nur einer obliegt, das jeder einzelnen

---

[1]) Daher wird Pol. 4, 2. die βασιλεία, welche bedingt ist διὰ πολλὴν ὑπεροχὴν — τὴν τοῦ βασιλεύοντος, genannt die πρώτη καὶ θειοτάτη.

[2]) Pol. 3, 18.

[3]) Pol. 4, 1.

[4]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 247. Anm. 2.

Gattung Angemessene zu erkennen, so ist es auch offenbar hinsichtlich der Staatsverfassung Sache ein und derselben Wissenschaft, zu erkennen, welches die absolut vorzüglichste ist, dann, welche unter den bestehenden Verfassungen, falls kein äußerliches Hinderniß Statt findet, sich als die am meisten wünschenswerthe darstellt, und drittens, welche Verfassung einem bestimmten Volk angemessen ist. Diese drei Punkte muß der Gesetzgeber und der wahre Staatsmann ins Auge fassen. Er muß nemlich bei einer gegebenen Verfassung auch davon Einsicht haben, wie sie von vorn herein sich entwickeln müsse, und auf welche Weise sie, nachdem sie sich entwickelt hat, am längsten erhalten werden könne [1]). Vor Allem muß er mit den vorhandenen Zuständen der Wirklichkeit vertraut seyn und die allen Staaten vorzugsweise gemäße Verfassung erkennen; denn eine bloß im Allgemeinen und Abstracten sich haltende Betrachtung, wie sie viele Schriftsteller über Politik anstellen, verfehlt, wenn sie auch manches Gute vorbringt, doch in der Anwendung den Zweck; denn es werden entweder die höchsten Anforderungen gemacht [2]), zu deren Ausführung bedeutende Hülfsmittel nöthig sind, oder indem man sich mehr an das Gemeinsame anschließt, preist man, mit Beseitigung der bestehenden Verfassungen, die lakonische oder irgend eine andere. Die Aufgabe muß vielmehr darin bestehen, nur solche Anordnungen zu treffen, welche sich leicht anschließen an den gegenwärtigen Zustand, und zu deren Annahme daher sowol Bereitwilligkeit als auch Möglichkeit vorhanden ist; denn es ist kein geringeres Werk, eine Verfassung zu verbessern, als sie von vorne herein zu begründen, wie ja auch das Umlernen nicht minder schwierig ist, als das erste Erlernen. Um nun dieser Aufgabe zu genügen, muß man die bestehenden Verfassungen nicht nur nach ihren Gattungs-, sondern auch nach

[1]) Vergl. Pol. 5, 1.
[2]) Vergl. Pol. 4, 11.

ihren Art-Unterschieden kennen [1]); diese Unterschiede haben wieder Einfluß auf die Gesetzgebung, welche abhängig ist von der Verfassung und nicht umgekehrt diese von jener. Denn Verfassung ist die Anordnung der Gewalten im Staat, während die Gesetze die Bestimmungen sind, nach welchen die Regierenden regieren und die, welche sie übertreten, im Zaum halten sollen.

3. Besonderung der einzelnen Staatsverfassungen in ihre Artunterschiede.

Da bereits über Aristokratie und Königthum gesprochen ist [2]), insofern in Rücksicht auf die beste Verfassung diese beiden Regierungsformen berührt werden müßten [3]), da sie die Tugend und vollständige Ausstattung an äußeren Hülfsmitteln zu ihrer Grundlage haben [4]), so bleibt nur noch zu betrachten übrig die republikanische Verfassung (*περὶ πολιτείας—τῆς τῷ κοινῷ προσαγορευομένης ὀνόματι*) [5]) und die drei Ausartungen der regelmäßigen Verfassungen. Unter diesen letzteren nimmt diejenige die niedrigste Stelle ein, welche von der besten abgewichen ist. Es beruht nemlich das Königthum, wenn es nicht bloßer Name ohne Inhalt sein soll, auf der hohen Ueberlegenheit des Gebieters, und daher entfernt sich die Tyrannis, wie sie die schlimmste ist, am weitesten von der Verfassung [6]). Den zweiten Platz nimmt die Oligarchie ein, und die erträglichste ist die Demokratie. Platon hat freilich etwas Aehnliches schon früher ausgesprochen [7]), doch von einem ganz

---

[1]) Vergl. Pol. 4, 2. z. E., wo die einzelnen Punkte der Untersuchung näher bezeichnet werden. Vergl. 4, c. 12 u. 13. z. E.

[2]) Pol. 4, 2. Vergl. Pol. 3, 7.

[3]) Pol. 4, 7.

[4]) Pol. 4, 2: *βούλεται γὰρ ἑκατέρα κατ᾽ ἀρετὴν συνεστάναι κεχορηγημένην.* Vergl. Eth. 1, 11. p. 1101. a. 15.

[5]) Vergl. unten c. 7.

[6]) Vergl. Pol. 5, 10., wo die verschiedenen Arten angegeben werden, wie Tyrannen entstanden.

[7]) Vergl. Politic. p. 303. a.

anderen Gesichtspunkt aus, denn er nimmt an, daß auch die ausgearteten Verfassungen gut seyn könnten, da doch im Gegentheil diese ihren Zweck durchaus verfehlen. Die Ursache aber davon [1], daß es mehrere Staatsverfassungen giebt, liegt in den verschiedenen Mitgliedern des Staats [2], von denen Ansprüche auf Vorzüge in so mannigfaltiger Weise geltend gemacht werden. Die Verschiedenheit selbst geht aber im Allgemeinen hervor aus der Art und Weise, wie der Antheil an den regierenden Gewalten bestimmt wird. Dies richtet sich nun nach dem Vermögen entweder der Reichen oder der Armen oder nach einem gewissen gemeinsamen Gleichmaße beider. Zur Vereinfachung solcher Unterschiede für die Verfassungen nimmt man gewöhnlich einen Gegensatz von zwei Formen an, wie etwa zur Eintheilung der Winde den Gegensatz zwischen Nord und Süd, von welchen alle übrigen Winde bloße Abweichungen seyn sollen, und setzt in gleicher Weise die oligarchische und demokratische Regierungsform einander entgegen, zwischen welche die Aristokratie als eine besondere Art der Oligarchie und die republikanische Verfassung als eine besondere Art von Demokratie gesetzt wird. Aehnlich verfahren Einige mit den Harmonien, indem sie die dorische und phrygische einander entgegensetzen, und die dazwischen liegenden als Modificationen derselben ansehen. Doch richtiger ist die oben gegebene Eintheilung, nach welcher man die regelmäßigen Verfassungen feststellt, gäbe es nun deren zwei oder nur eine, und die anderen Verfassungen als Ausartungen ansieht, indem sie von der besten Verfassung, wie von einer schön gemischten Harmonie, abweichen, so daß, wo die Zügel der Regierung straffer und despotischer geführt werden, die Verfassung oligarchisch, wo nachlässiger und schlaffer, demokratisch ist. Man darf nun aber nicht, um das Eigenthümliche der einzelnen

[1] Pol. 4, 3.

[2] Vergl. Pol. 7, 8.

Verfassungen anzugeben, sich bloß bei äußerlichen Unterschieden begnügen [1]), und sagen, daß Demokratie auf der Obergewalt der Menge, und Oligarchie auf der Obergewalt von Wenigen beruhe, sondern Demokratie findet Statt, wenn die Freigebornen und Armen, während sie die Mehrzahl bilden, die Herrschaft in Händen haben, und Oligarchie findet statt, wenn die Reichen und Edlen, während sie die Minderzahl sind, die oberste Gewalt besitzen. Ferner muß man zur näheren Bestimmung der Artunterschiede, die sich in den einzelnen Verfassungen ergeben, die wesentlichen Bestandtheile eines Staates ins Auge fassen, die ebenso nothwendig sind, wie die Glieder an einem organisch gebildeten Körper [2]). Eine Art von diesen Bestandtheilen ist diejenige, welche die Nahrungsmittel producirt, wie die Landbauer; die zweite ist die sogenannte handarbeitende Klasse, die sich mit denjenigen Künsten beschäftigt, ohne welche ein Staat nicht bestehen kann, und von diesen Künsten sorgen die einen für die schlechthin nothwendigen Bedürfnisse, die anderen für den Luxus und die Verschönerung des Lebens. Die dritte begreift die Krämer und Kaufleute; die vierte die Tagelöhner; die fünfte den Kriegerstand, welcher nothwendig ist zur Erhaltung der Unabhängigkeit des Staats. Nur scheinbar und nicht vollständig sind daher Platon's Bestimmungen [3]), wenn er als nothwendig nur vier Glieder des Staats fordert, den Weber, den Landbauer, den Lederarbeiter und den Baumeister. Bald darauf setzt er freilich, wohl fühlend, daß diese zur Anschaffung der nothwendigen Bedürfnisse nicht hinreichten, die Metallarbeiter, die Hirten, ferner die Kaufleute und Krämer hinzu, welche alle die Ergänzung seines ersten Staats bilden sollen. Doch soweit verdankt der Staat seine Entstehung nur dem noth-

[1]) Pol. 4, 4.

[2]) Vergl. Pol. 7, 8.

[3]) Vergl. de repub. 2. p. 370.

wendigen Bedürfnisse, und der höhere Zweck des Guten und Schönen bleibt unberücksichtigt, wobei auch dies noch auffallend ist, daß Platon den Kriegerstand nur dann für nöthig hält, wenn der Staat nach Erweiterung des Gebiets strebt oder in feindliche Berührung mit dem Nachbarstaat kommt. Außerdem aber, mögen nun vier oder wie viele Klassen sonst in Gemeinschaft treten, so muß nothwendig Jemand da seyn, welcher Jedem sein Recht zuspricht und das Richteramt übt. Wie nemlich in jedem belebten Organismus die Seele ein wesentlicherer Bestandtheil ist, als der Körper, so ist auch im Staat diejenige Klasse, welche denselben vertheidigt und Gerechtigkeit handhabt, wesentlicher als alle, welche für die materiellen Bedürfnisse sorgen, und hierher gehören gleichfalls die, welche den berathenden Theil des Staats bilden, wozu politische Einsicht erforderlich ist. Gleichgültig für die wissenschaftliche Untersuchung ist es, ob diese Unterschiede getrennt in gewissen Personen vorhanden oder in ein und denselben vereinigt sind. Die siebente Klasse umfaßt diejenigen, welche mit ihrem Vermögen Staatsleistungen übernehmen; sie werden die Wohlhabenden genannt. Die achte Klasse besteht aus den obrigkeitlichen Personen, welche ihre Zeit und Kräfte den öffentlichen Geschäften widmen und die Kosten bei der Verwaltung ihrer Aemter aus ihrem eigenen Vermögen bestreiten (τὸ δημιουργικὸν καὶ τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς λειτουργοῦν). Solche Personen müssen vorhanden seyn, welche diese Staatsleistung entweder fortwährend oder abwechselnd zum Besten des Staats übernehmen. Kommen hierzu noch die schon oben bezeichneten Klassen, die berathende und die richtende, so ist es nothwendig, daß, wenn diese Geschäfte in den Staaten schön und gerecht besorgt werden müssen, auch Personen vorhanden sind, welche die Tugend von Staatsmännern besitzen. Viele meinen nun, daß verschiedene Beschäftigungen, wie die eines Soldaten, Landbauers und Künstlers, in derselben Person vereint seyn können; überdies halten sie sich für befähigt zu berathenden und

gerichtlichen Verhandlungen. Ja es machen fast Alle auf politische Tugend Anspruch; nur Reichthum und Armuth können nicht in denselben Personen beisammen seyn, und hiernach scheiden sich zwei Hauptklassen des Staats, welche, indem der Armen viele, der Reichen wenige sind, zwei entgegengesetzte Bestandtheile des Staats bilden, nach deren jedesmaligem Uebergewicht man zwei Staatsverfassungen annimmt, Demokratie und Oligarchie. Doch sind hier verschiedene Unterarten möglich, welche sich erzeugen aus den mehreren Arten des Volks und der sogenannten Vornehmen. Unter den Demokratien ist nun die erste die auf möglichste Gleichheit begründete, und diese giebt sich darin zu erkennen, daß die Armen ebensoviel Anspruch auf die Staatsämter haben, als die Reichen, und daß somit Freiheit und Gleichheit sich darstellt in dem gleichen Antheil, welchen beide an der Verfassung nehmen. Da nun aber hier die Beschlüsse der Mehrzahl entscheidend sind, so ist es eigentlich das Volk, welches regiert, und die Verfassung demokratisch. Je nachdem nun zur Erlangung von Staatsämtern ein gewisser Census, wenn auch nur von geringer Höhe [1]), erfordert wird, oder auf Makellosigkeit rücksichtlich der Abkunft [2]) die Befähigung zu denselben beruht bei bindender Kraft der Gesetze, oder das bloße Bürgerthum dazu hinreichend ist, und gleichfalls das Gesetz herrscht, oder wenn sonst Alles dem Obigen gleich ist, dagegen aber die Menge und nicht das Gesetz die höchste Instanz bildet, hiernach bestimmen sich die verschiedenen Arten der Demokratie, von denen diejenige am meisten ausartet, in welcher die Volksbeschlüsse und nicht das Gesetz die entscheidende Gewalt hat. Hier wird das Volk zu einem vielköpfigen Monarchen und herrscht despotisch, so daß eine solche Herrschaft unter den Monarchien der Tyrannis entsprechend ist. In beiden werden

---

1) Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 67.
2) Vergl. Pol. 5, 6.

alle Besseren nach Willkühr unterdrückt, und die Volksbeschlüsse (ψηφίσματα) sind hier, was dort die Ordonnanzen (ἐπιτάγματα), und wie bei einem Tyrannen die Schmeichler, so machen sich bei einem solchen Volke die Demagogen geltend [1]). Diese ziehen Alles vor das Volk, um durch die unumschränkte Gewalt desselben ihre selbstsüchtigen Zwecke zu erreichen, indem sie durch ihre Rednergabe die Menge beherrschen. Einer solchen Demokratie könnte man mit Recht den Vorwurf machen, daß sie keine Verfassung sey; denn wo nicht Gesetze herrschen, da ist keine Verfassung. Was die Formen der Oligarchie betrifft [2]), so beruht die eine auf einem zu hohen Census, welcher zu den Staatsämtern befähigt, daher die Aermeren dazu nicht gelangen; die anderen Formen ergeben sich, wenn bei geringerem Census der Magistratspersonen diese selbst die ausscheidenden Mitglieder ergänzen. Hierbei können entweder alle Wahlfähigen berücksichtigt werden und dies ist mehr aristokratisch, oder nur gewisse bestimmte, was oligarchisch ist. Ferner kann die Nachfolge im Amte auch erblich seyn, und k.mmt endlich dazu noch, daß nicht das Gesetz herrscht, sondern die Magistratspersonen, dann artet die Oligarchie, entsprechend der Demokratie, in Despotismus aus, und es wird ein Dynastenregiment begründet. Doch darf rücksichtlich der verschiedenen Arten der Oligarchie und Demokratie nicht übersehen werden, wie ein Staat, der keine demokratische Form hat, doch in der Wirklichkeit in Folge der herrschenden sittlichen Gesinnung und Erziehung demokratisch verwaltet wird, und wie umgekehrt ein Staat mit mehr demokratischen Institutionen doch wegen der herrschenden Sitte und Bildung mehr oligarchisch verwaltet wird. Dies zeigt sich besonders nach Staatsumwälzungen, nach welchen die früheren Zustände nicht sogleich verwischt

---

[1]) Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 69.

[2]) Pol. 4, 5. u. c. 14. Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 59. A. 8. und §. 67. A. 1.

werden können, so daß die vorhandenen Gesetze noch fortbestehen, nur daß die, von welchen die Umwälzung ausgeht, das Uebergewicht haben. In Rücksicht nun auf das Charakteristische der einzelnen Artunterschiede in den Verfassungen ist diejenige Form der Demokratie eine gesetzliche [1]), nach welcher die Klasse der Landbauer und der mäßig Begüterten die Obermacht im Staate haben, denn die Beschäftigungen ihres Berufs gestatten es nicht, zu viel Zeit auf Staatsgeschäfte zu verwenden. Der Müßiggang verbietet sich von selbst, wenn man keine bedeutenden Einkünfte hat; daher ist die Verwaltung durch feste Gesetze geregelt und dadurch werden häufige Volksversammlungen unnöthig. Dies ist das Charakteristische, was den drei ersten Formen der Demokratie gemeinsam ist, die sich dadurch von einander unterscheiden, je nachdem die übrigen Klassen des Volks, die Künstler, die Marktleute, die Seeleute, oder endlich auch noch die für Lohn arbeitenden Handwerker zu den Staatsämtern zugelassen werden [2]). Die vierte Form der Demokratie entstand der Zeit nach zuletzt bei zunehmender Vergrößerung des Staats und bei dem reichen Zufluß von Einkünften aus den der Herrschaft unterworfenen Ländern. Hierdurch wurde man zur Theilnahme an der Staatsverwaltung gereizt, und außerdem fanden die Aermeren in der Besoldung für die Gerichte und Volksversammlungen [3]) eine Aufforderung, an diesen Theil zu nehmen. Dazu kommt, daß die Menge die meiste Muße hat, indem sie nicht, wie die Reichen, durch ihre eigenen Angelegenheiten so in Anspruch genommen werden; indem deshalb die Volksversammlungen oder die Gerichte häufiger werden, so geht die oberste Gewalt von den Gesetzen an die Masse des ärmeren Volks über. Bei der Oligarchie kommt es auf den geringeren oder größeren Reichthum an, wodurch

---

[1]) Pol. 4, 6. Vergl. 6, 1 u. 4.

[2]) Vergl. Göttl. ad Polit. p. 375 sq.

[3]) Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 159. A. 5.

die einzelnen Formen ihre nähere Bestimmung erhalten; denn der Reichthum bestimmt hier die Macht, welche desto größer wird, je mehr derselbe in die Hände von einzelnen Familien kömmt. Daher steigert sich hier durch Reichthum und Anhang die Macht bis zu dem Grade, daß, während in den drei ersten Formen die Gesetze noch ihre bindende Kraft haben, in der vierten Form die höchste Gewalt vom Gesetz auf die Menschen übergeht. Es werden nun außer der Demokratie und Oligarchie gewöhnlich noch die Aristokratie und Monarchie aufgezählt, wobei aber die eigentlich republikanische Regierungsform (*πολιτεία*) unberücksichtigt bleibt [1]), wie es in Platon's Verfassungen der Fall ist [2]). Die eigentliche Aristokratie beruht auf dem Uebergewicht geistiger und sittlicher Kraft in der Verfassung [3]), so daß in derselben der schlechthin gute Mensch und der gute Bürger ein und derselbe ist. Es giebt aber außerdem Verfassungen, die aristokratisch heißen, wo bei Besetzung der Staatsämter auf Reichthum, persönliche Tüchtigkeit und auf die Meinung des Volks gesehen wird, wie in Karthago, oder auf die beiden letzteren Punkte allein, wie in der spartanischen Verfassung auf persönliche Tüchtigkeit und auf Meinung des Volks, so daß eine Mischung von Demokratie und Aristokratie statt findet. Dies sind die zwei Arten der Aristokratie neben der ersten und zugleich besten Verfassung; eine dritte Art umfaßt alle die, welche von der republikanischen Verfassung sich mehr und mehr zur Oligarchie hinneigen. Was nun die republikanische Regierungsform selbst betrifft [4]), so ist sie, im eigentlichen Sinn genommen, ebensowenig eine Ausartung, wie die Aristokratien [5]), wo die an der Spitze stehenden Personen die an Tugend absolut besten und tüchtig-

[1]) Pol. 4, 7.
[2]) Vergl. Polit. p. 303 u. de republ. 8, p. 547.
[3]) Vergl. oben p. 480 sq. Pol. 3, 18 u. Kortüm a. a. O. p. 26 sq.
[4]) Pol. 4, 8. Vergl. 6, 6.
[5]) Vergl. oben p. 477.

sten Männer sind, doch wie sich diese Verfassungen in der Wirklichkeit darstellen, sind sie eine Mischung von Demokratie und Oligarchie, somit eigentliche Abweichungen von der jedesmaligen besten Verfassung und erscheinen daher als Abweichungen von Verfassungen, die ausgeartet sind. Die Bedeutung der republikanischen Verfassung wird nun aber einleuchtender seyn, nachdem bereits nähere Bestimmungen über Oligarchie und Demokratie gegeben sind. Sie ist nemlich, um es allgemein auszudrücken, eine Mischung von Oligarchie und Demokratie, nur daß man gewöhnlich die Staaten, welche zur Demokratie hinneigen, Republiken, die zur Oligarchie, Aristokratien zu nennen pflegt, weil man glaubt, daß mit Reichthum eher Bildung und Adel verbunden sey, und zugleich auch bei den Reichen die Neigung zu Ungerechtigkeiten weniger hervorträte, weil sie schon das besäßen, um dessentwillen Andere ungerecht würden; daher man sie auch die Rechtschaffenen und Guten und Einsichtsvollen nenne. Bei dieser Verwechselung von Oligarchie und Aristokratie läßt man unberücksichtigt, worauf sich die Wohlgesetzlichkeit (*εὐνομία*) eines Staats gründet. Denn unter dieser ist einerseits zu verstehen, daß die bestehenden Gesetze befolgt werden, andererseits, daß die Gesetze, welche befolgt werden, gut sind, und zwar entweder die bestmöglichsten in Rücksicht auf die gegebenen Zustände, oder die absolut besten. Die charakteristische Eigenthümlichkeit der einzelnen Verfassungen besteht nun für die Aristokratie in der persönlichen Tüchtigkeit, für die Oligarchie im Reichthum, für die Demokratie in der freien Geburt; das Gemeinsame ist, daß die Stimmenmehrheit entscheidet. In den meisten Staaten gebraucht man gewöhnlich den Namen Republik, indem man bloß auf die Vereinigung der Begüterten und Unbegüterten, von Reichthum und Freiheit Rücksicht nimmt. Drei Dinge sind es nemlich, wegen welcher man auf politische Gleichstellung dringt, diese sind Freiheit der Geburt, Reichthum, Tüchtigkeit; denn der Adel kann nicht besonders gerechnet

werden, da er Reichthum und Tüchtigkeit ist, wie beides sich durch Erbschaft schon lange fortgepflanzt hat. Hieraus folgt nun, daß die Mischung der beiden Elemente von Reichen und Armen, Republik genannt werden muß, die aller drei dagegen vor allen anderen Aristokratie, wenn man nemlich den wahren und eigentlichen Begriff der Aristokratie ausschließt. Was nun die Entstehungsweise der Republik neben Demokratie und Oligarchie anbetrifft [1]), so sind drei Arten der Zusammensetzung und Mischung von demokratischen und oligarchischen Elementen möglich, indem man erstens die Reichen, wenn sie sich der Rechtspflege entziehen, bestraft, und die Armen für die Theilnahme besoldet; zweitens indem man ein bestimmtes mittleres Maaß als Census für die Theilnahme an den Volksversammlungen festsetzt und endlich drittens, indem man aus der Oligarchie die Besetzung der Staatsämter durch Wahl, aus der Demokratie die Nichtberücksichtigung des Census entnimmt. Vollkommen ist nun eine Mischung, wenn die entgegengesetzten Principien sich gegenseitig so durchdringen, daß ein Drittes entsteht, welches die wahrhafte Vermittelung zwischen den Extremen bildet, indem die Gegensätze in demselben erhalten sind und sich zu erkennen geben [2]). Demnach muß die Republik ebensowol demokratisch als auch oligarchisch, und weder blos das eine noch blos das andere seyn [3]). Außerdem muß sie durch sich selbst Bestand haben und nicht durch fremde Hülfe von außen her; sie muß auch nicht bloß tolerirt von den Nachbarstaaten erscheinen, sondern sich dadurch erhalten, daß keins der Staatsglieder eine andere Verfassung will. Zuletzt muß nun noch von der Tyrannis gehandelt werden [4]), welche am

---

[1]) Pol. 4, 9. Vergl. unten c. 13. c. 14. g. E. u. 5, 7.

[2]) *Πέπονθε δὲ τοῦτο τὸ μέσον· ἐμφαίνεται γὰρ ἑκάτερον ἐν αὐτῷ τῶν ἄκρων.* Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 514. A.

[3]) *Δεῖ δ' ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ μεμιγμένῃ καλῶς ἀμφότερα δοκεῖν εἶναι καὶ μηδέτερον.*

[4]) Pol. 4. 10. Vergl. oben p. 483 sq.

allerwenigsten eine Verfassung ist. Die drei Arten derselben bestimmen sich darnach, ob die unumschränkten Monarchen die Entstehung ihrer Gewalt einer freiwilligen Unterordnung des Volks, wie bei den Barbaren, oder der Wahl, wie bei den griechischen Aisymneten, verdanken, oder ob sie wider Willen der Beherrschten ihre Macht ausüben. Die beiden ersten Arten sind darin dem Königthum verwandt, als die Macht der Alleinherrscher hier gesetzlich begründet ist und über freiwillig Gehorchende ausgeübt wird; das tyrannische Element liegt aber darin, daß sie despotisch und nach selbsteigenem Gutdünken gebieten. Die dritte Form der Tyrannis gilt am meisten als solche und entspricht dem unumschränkten Königthum; sie wird aber dadurch eine aufgedrungene, als sie ohne alle Rechenschaft nicht das Wohl der Beherrschten, sondern nur ihr eigenes bezweckt; denn freiwillig erträgt eine solche Herrschaft kein freier Mann.

Fragt man nun nach der besten Verfassung, so kann man für die Entscheidung dieser Frage davon ausgehen, welches Leben die meisten Menschen zu führen im Stande sind, und welche Verfassung für die meisten Staaten einführbar ist [1]; dann darf man freilich nicht eine Tugend fordern, welche über der Sphäre des gewöhnlichen Menschen liegt, noch eine Bildung, welche von Naturanlage und von äußeren Glücksumständen abhängig ist, noch eine Verfassung, wie sie nur als erwünschtes Ideal existirt. Abgesehen nun von den oben bezeichneten Aristokratien [2]), welche theils zu wenig entsprechend sind den Zuständen der meisten Staaten, theils auch an die sogenannte Republik gränzen und mit dieser als Eins angesehen werden können, muß der Ausgangspunkt von denjenigen Principien gewonnen werden, die schon oben in der Ethik zur näheren Bestimmung des glückseligen Lebens aufgestellt sind. Wenn dieses nemlich in der ungestörten der Tugend

[1]) Pol. 4, 11.

[2]) Vergl. p. 490 sq.

gemäßen Wirksamkeit besteht, die Tugend aber auf der wahrhaften Vermittelung der Extreme beruht, so muß überhaupt das Leben innerhalb eines solchen Mittelmaßes das beste seyn, und zwar in der Weise, wie jedes Individuum dasselbe unter den besonderen Lebensverhältnissen zu erreichen vermag. Dieselben Bestimmungen müssen nun auch ihre Anwendung finden in Bezug auf den Werth und Unwerth eines Staats und seiner Verfassung; denn die Verfassung ist gewissermaßen das Leben des Staats. Nun giebt es in allen Staaten drei Abtheilungen: die sehr Reichen, die sehr Armen, und drittens den zwischen diesen liegenden Mittelstand. Ist nun zugegeben, daß das Maaß und die Mitte das Beste ist, so muß dies auch in Bezug auf die Glücksgüter gelten und der mittlere Besitz der beste seyn, denn derselbe erleichtert es am meisten, der vernünftigen Einsicht zu folgen. Schwerer wird dies dagegen dem übermäßig Schönen, Starken, Vornehmen, Reichen und auf der anderen Seite dem übermäßig Armen, Schwachen und Verachteten. Jene werden zum Uebermuth und zu großen Verbrechen hingerissen, diese zur Bosheit und Tücke. Uebermuth aber und Bosheit sind die Quelle aller Uebelthaten. Menschen von solcher Art haben am wenigsten Lust zur Herrschaft und zu gemeinsamen Berathungen für das Wohl des Staats, und außerdem fehlt besonders denen, welche mit äußeren Glücksgütern reichlich gesegnet sind, aller Sinn für Unterordnung unter die Obrigkeit; sie sind von Hause aus daran nicht gewöhnt, und haben wegen ihrer Verzärtelung nicht einmal ihren Lehrern in der Schule zu gehorchen gelernt. Dagegen sind die, welche in bitterer Armuth leben, allzu unterwürfig, und untauglich zur Herrschaft, und in ihrem Gehorsam knechtisch, während die ersteren sich unter keine Herrschaft fügen, und die Herrschaft selbst nur auf despotische Weise auszuüben vermögen. So entsteht also ein Staat nicht von Freien, sondern von Sclaven und Despoten, von denen die Einen mit Neid, die anderen mit Verachtung auf ihre Mit-

bürger sehen, und eben dies beides untergräbt am meisten Liebe (*φιλία*) und Gemeinsinn (*κοινωνία πολιτική*). Denn zur Gemeinschaft gehört Liebe; mit dem, welchen man haßt, mag man nicht einmal dieselbe Straße gehen. Der Staat fordert aber seiner Bestimmung nach gleich und ähnlich Gesinnte, und solche finden sich vorzugsweise im Mittelstande; daher wird nothwendig der Staat am besten verwaltet, dessen Glieder den Bestandtheilen entsprechen, die zur Bildung des Staats seiner Bestimmung gemäß gefordert werden. Am meisten gesichert ist die Existenz dieser Bürgerklasse; denn sie wird weder von Begierde nach fremdem Eigenthum ergriffen, noch sind Andere nach dem ihrigen begierig, wie die Armen nach den Schätzen der Reichen. Somit bleibt das Zusammenleben frei von Angriffen und Nachstellungen, und Phocylides hatte Recht mit seinem Wunsche:

„Mittelstand hat den Preis, nur in ihm will ich leben im Staate."

Aus allem diesen ist nun einleuchtend, daß die bürgerliche Gesellschaft die beste ist, welche auf den Mittelstand sich gründet, und daß solche Staaten sich der besten Verwaltung erfreuen, in welchen dieser Stand das Uebergewicht hat entweder über beide andere Klassen oder wenigstens über eine derselben. Denn, wenn er alsdann seine Macht einer dieser Klassen zuwendet, so giebt er den Ausschlag und stört das Uebergewicht der anderen. Wo dagegen dieser Stand als vermittelnde Macht fehlt, da artet die Verfassung entweder in die äußerste Demokratie aus oder in ungemäßigte Oligarchie oder Tyrannis. Solche Ausartungen kommen seltener vor bei einer Verfassung, in welcher der Mittelstand mächtig ist; sie allein ist gesichert vor Aufruhr, weil, wo die verbindende Mitte stark ist, Aufstände und Spaltungen weniger statt finden. Daher sind auch größere Staaten weniger den Gefahren des Aufruhrs ausgesetzt, weil hier der Mittelstand zahlreich ist, während in kleinen Staaten die Gesammtheit leicht in zwei

Parteien auseinandertritt. Aus derselben Ursache sind auch die Demokratien wegen des kräftigeren Mittelstandes dauerhafter als die Oligarchien. Auch zeugt für den Mittelstand die Erscheinung, daß die besten Gesetzgeber demselben angehörten. Endlich erklärt es sich auch, warum die meisten Staaten entweder demokratisch oder oligarchisch sind [1]). Denn der Mittelstand ist in ihnen meist gering, daher bei eintretenden Parteikämpfen der überwiegende Theil, seyen es die Reichen oder das Volk, das Ruder des Staats an sich reißt und dies als Siegspreis ansieht und nicht daran denkt, eine neue auf gleichen Rechten beruhende Verfassung aufzustellen. Außerdem übertrugen die griechischen Staaten, welche im Besitz der Hegemonie waren, ihre eigene Verfassung auf die anderen von ihnen abhängigen Staaten, indem sie dabei nur ihren eigenen Vortheil im Auge hatten. Daher kommt es denn auch, daß die sich auf den Mittelstand gründende Verfassung entweder niemals oder doch sehr selten und bei sehr wenigen entsteht. Nur ein Einziger [2]) unter den früheren Staatsoberhäuptern hat sich dazu entschlossen, diese Verfassung dem Staat zu verleihen. Gegenwärtig ist es durch die Länge der Zeit zur Maxime geworden, nicht mehr auf Gleichheit in der Verfassung zu dringen, sondern entweder selbst nach der Herrschaft zu streben, oder wenn man unterliegt, sich derselben geduldig unterzuordnen. In der auf dem Mittelstand beruhenden Verfassung ist nun ein bestimmter Maaßstab gewonnen zur Beurtheilung des Werths und Unwerths der einzelnen Verfassungen, wenn man nicht etwa einen relativen Maaßstab (*πρὸς ὑπόθεσιν*) zu Grunde legen muß, insofern es möglich ist, daß statt einer an sich vorzüglicheren Verfassung manchen Völkern vielmehr eine andere nützlicher ist. Es muß aber ferner noch das Verhältniß ermittelt worden, nach welchem die Beschaffen-

---

1) Vergl. Pol. 5, 1. g. E.

2) Verg'. Göttl. l. l. p. 380.

heit der einzelnen Verfassungen der Beschaffenheit der Menschen, welche sich derselben bedienen sollen, zusagt [1]), und hier gilt zunächst als Grundsatz, daß der den Bestand der Verfassung wünschende Theil des Staats stärker seyn muß, als der, welcher das Gegentheil wünscht. In jedem Staat ist nun aber das Quantitative und Qualitative der Bürger zu unterscheiden; durch jenes wird die Anzahl bestimmt, durch dieses die besonderen Eigenschaften, wie Freiheit, Reichthum, Bildung, edle Geburt. Unter den Mitgliedern des Staats kann dem einen Theil das Qualitative zukommen, dem andern das Quantitative, so daß die Geringen und Armen gegen die Vornehmen und Reichen die Mehrzahl bilden, ohne jedoch quantitativ in dem Maaße überwiegend zu seyn, wie sie qualitativ zurückstehen. Ist nun die Masse der Armen überwiegend, so entwickeln sich die verschiedenen Arten der Demokratie, je nach dem Uebergewicht dieser oder jener Klasse des Volks. Ist aber die Klasse der Reichen und Angesehenen überwiegend, so bilden sich nach dem jedesmaligen Uebergewicht der oligarchischen Klasse die besonderen Arten der Oligarchie aus. Immer aber muß der Gesetzgeber, sey es, daß er für Oligarchie oder Demokratie Gesetze entwirft, den Mittelstand im Auge behalten. Wo nun dieser Stand entweder über beide Extreme oder auch nur über das eine das Uebergewicht erhält, da ist die Möglichkeit zu einer dauerhaften republikanischen Verfassung. Denn nicht wird eine Conspiration der Reichen und Armen zu befürchten seyn, weil sie zu einer gegenseitigen Unterordnung nicht geneigt seyn werden, und selbst, wenn sie nach einer Verfassung strebten, die ihnen mehr gemeinschaftliche Rechte gäbe, so werden sie keine andere als diese finden; denn in eine abwechselnde Herrschaft werden sie nicht willigen wegen des natürlichen Mißtrauens, das zwischen Reichen und Armen herrscht. Vertrauen findet nur zu dem Schiedsrichter Statt, und ein solcher ist der, welcher in der

[1]) Pol. 4, 12.

Mitte der entgegengesetzten Extreme steht. Je besser sich nun die widerstrebenden Elemente in der Staatsverfassung einander durchdringen, desto dauerhafter ist sie. Viele versehen es bei der Gründung von Aristokratien darin, daß den Reichen zuviel eingeräumt und das Volk bedrückt wird; denn nothwendig muß mit der Zeit aus dem bloß scheinbaren Guten ein wahres Uebel hervorgehn [1]), weil durch die Vorrechte der Reichen die Verfassung eher zu Grunde gerichtet wird, als durch die Vorrechte des Volks. Es giebt nun besonders fünferlei Mittel [2]), wodurch in den Verfassungen dem Volke durch Täuschung der Antheil an der Regierung nach und nach entzogen wird. Diese Maaßregeln beziehen sich auf die Volksversammlungen, Staatsämter, Gerichte, die Bewaffnung und die Leibesübung. Es werden nemlich bloß die Reichen, wenn sie sich den Volksversammlungen und Gerichten entziehen, bestraft, oder erhalten wenigstens eine größere Strafe. Ferner werden sie bei einem bestimmten Census zur Annahme der Staatsämter genöthigt, während die Armen dieselben ablehnen können. Ebenso hält man auch die Reichen bei Strafe dazu an, sich Waffen anzuschaffen und den Leibesübungen beizuwohnen, während den Armen es frei gestellt wird, sich hierauf einzulassen oder nicht. Dagegen sucht man aber auch in den Demokratien durch ähnliche Kunstgriffe oligarchischen Uebervortheilungen zu begegnen. Man erläßt nemlich den Reichen, wenn sie sich den Volksversammlungen und den Gerichten entziehen, die Strafe, giebt dagegen den Armen für ihr Erscheinen einen Sold. Beide Einrichtungen müssen durch eine richtige Mischung mit einander verbunden werden, so daß man für die Armen Sold, für die Reichen Strafe festsetzt und hierdurch eine allseitige Theilnahme bewirkt wird. In Rücksicht auf die Waffenfähigen, als welche nur die angesehen werden, die an der Staatsgewalt Theil haben,

[1]) Vergl. Pol. 6, 4. g. E.

[2]) Pol. 4. 13.

muß der Census so bestimmt werden, daß dadurch nicht der größere Theil der Staatsmitglieder von der Verwaltung ausgeschlossen werde. Die Armen verhalten sich gerne ruhig, wenn sie nur nicht übermüthig behandelt werden, was nicht selten der Fall ist, indem die, welche das Staatsruder lenken, nicht humane und gebildete Leute sind; daher es sich auch ereignet, daß die Armen, wenn Krieg ausbricht, den Dienst verweigern. In früheren Zeiten war bei den Griechen nach Abschaffung der Königswürde die Verwaltung des Staats in den Händen der Waffenfähigen, und zwar anfangs bei denen, welche zu Pferde dienten; denn der Kern des Kriegsheers lag in der Reiterei. Man hatte noch keine Kenntniß von der taktischen Anordnung, ohne welche das Fußvolk unbrauchbar ist. Mit der äußeren Ausdehnung der Staaten und mit der größeren Wichtigkeit des Fußvolks stieg die Zahl derer, welche an der Regierung Theil hatten und es kam der Name der Demokratien auf. — Um nun die Verschiedenheit der einzelnen Verfassungen noch mehr im Besonderen hervorzuheben, muß man die drei wesentlichen Funktionen der Staatsverwaltung [1]) ins Auge fassen, nemlich die berathende, obrigkeitliche und richtende Gewalt. Die höchste Staatsgewalt ist in den Händen des Theils, welcher über Krieg und Frieden, über Schließung und Aufhebung eines Bündnisses, über Gesetze, über Todesstrafen, über Verbannung, Confiscation und Rechenschaftsablegung berathschlagt. Haben über diese Gegenstände alle Bürger zu entscheiden, so ist die Regierungsform demokratisch, die eine solche Gleichheit fordert. Die Unterschiede ergeben sich hier aus der Art und Weise, wie die Theilnahme Aller erreicht wird. Dies kann geschehen, wenn nicht Alle in corpore zusammenkommen, sondern die gesammten Magistraten das berathende Collegium bilden, zu den Magistraten selbst aber alle Bürger nach einander gelangen, und wenn eine

[1]) Pol. 4, 14. Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 53.

Versammlung Aller nur Statt findet wegen wichtiger Angelegenheiten des Staats, um Gesetze zu geben, Veränderungen der Verfassungen vorzunehmen, Edicte der Magistraten anzuhören. Haben Alle in corpore die entscheidende Gewalt, so kommt es darauf an, welche Gegenstände für die berathenden Versammlungen vorbehalten bleiben und welche den Magistraten überlassen werden. Die äußerste Demokratie entsteht, wenn alle Bürger in der Volksversammlung vereint über Alles berathen, die Magistraten aber über nichts zu entscheiden, sondern nur vorher zu begutachten haben. Wo nun ferner Einige über Alles berathen, da ist die Regierungsform oligarchisch, deren Unterschiede sich aus den oben [1]) angeführten Arten der Oligarchie ergeben. Wo dagegen gewisse bestimmte Personen, die entweder durch Wahl, oder durchs Loos zu den Magistratsämtern gelangen, die Berathung über gewisse bestimmte Gegenstände haben, während über Krieg und Frieden, über Rechenschaftsablegung zu berathen Allen zusteht, da ist die Verfassung Aristokratie. Ein republikanisches Element kommt in die Verfassung, wenn über einige Dinge erwählte, über andere erlooste Magistrate die Berathung pflegen. Ferner kann man in Demokratien in Betreff der berathenden Staatsgewalt Einrichtungen treffen, welche oligarchisch sind, um die Theilnahme Aller, sowol des Volks als auch der Vornehmen, an den öffentlichen Versammlungen zu bewirken. Vortheilhaft ist es, daß die Berathenden gleichmäßig aus den Gliedern des Staats entweder durch Wahl oder durchs Loos genommen werden; ebenso auch, daß, wenn das demokratische Element über das republikanische auf den Mittelstand sich stützende Element überwiegend ist, entweder nicht Allen Sold gegeben, sondern nur einer der Menge der Vornehmen entsprechenden Anzahl, oder die Ueberzahl durchs Loos ausgeschieden werde. Um dagegen in den Oligarchien dem Volke einen Antheil an

[1]) S. oben p. 488.

der Berathung zu gewähren, ohne daß es dadurch Einfluß auf die Aenderung der Verfassung gewinnt, ist es zweckmäßig, Einige aus dem Volke auszuwählen oder ein Collegium einzurichten, ähnlich den in gewissen Staaten bestehenden Vorberathungscommissionen (πρόβουλοι) und Gesetzwächtern (νομοφύλακες) [1]), so daß die Entscheidung immer in den Händen der oligarchischen Magistraten bleibt. Was nun die zweite Staatsgewalt anbetrifft, die administrative [2]), so sind hier nähere Bestimmungen sowohl über die Anzahl der Aemter zu geben, als auch über den Geschäftskreis jedes Amtes und über die Dauer desselben und über die Art der Ernennung. Es ist aber schon nicht ganz leicht, die öffentlichen Verrichtungen zusammenzufassen, welche man Magistraturen (ἀρχαί) nennt [3]). Die öffentlichen Verrichtungen sind einerseits von politischer Bedeutung und haben entweder Macht über alle Bürger, wie der Feldherr im Felde, oder nur über einen Theil, wie die Aufseher über die Zucht der Weiber und der Knaben, oder sie sind ökonomischer Art, wie die Marktmeister [4]); andererseits sind sie niedrige Dienste (ὑπηρετικαί), wozu man, wenn man die Mittel dazu hat, Sclaven nimmt. Das Eigenthümliche eines Staatsamtes besteht in dem Recht, über gewisse Dinge zu berathen, zu entscheiden und Befehle zu geben, und vorzüglich das Letztere. Es hat indessen die Bestimmung des Namens weiter kein praktisches Interesse, sondern genügt mehr nur einem theoretischen Bedürfnisse. Auf die Zahl der Aemter hat die Größe der Staaten einen wesentlichen Einfluß, womit auch die Bestimmung zusammenhängt, welche Aemter mit einander verbunden werden können; denn in kleinen Staaten müssen nothwendig viele Aemter Wenigen

---

[1]) Vergl. Fr. Herm. a. a. O. §. 129. A. 15 u. §. 54. Anm. 5.
[2]) Pol. 4, 15. Vergl. 6, 8.
[3]) Vergl. Fr. Hermann a. a. O. §. 147.
[4]) Vergl. Fr. Hermann a. a. O. §. 150.

übertragen werden. Die besonderen Arten der Aemter, sowie ihre Besetzung, hängt namentlich von den verschiedenen Staatsverfassungen ab. Für die Art und Weise der Besetzung sind drei Bestimmungen (ὅροι) ins Auge zu fassen, nemlich erstens, wer sind die Ernennenden? zweitens, wer sind die, aus welchen ernannt wird? drittens, wie geschieht es? In Bezug auf jede dieser Bestimmungen sind drei Unterschiede möglich, nemlich ob alle Bürger oder einige die Aemter besetzen, oder ob zu einigen Aemtern alle Bürger, zu anderen Aemtern nur einige das Recht der Besetzung haben. In Bezug auf die zweite Bestimmung treten dieselben Unterschiede ein, ob nemlich aus allen u. s. w. die Aemter besetzt werden. Die dritte Bestimmung, welche das Wie? angiebt, hat in sich die drei Unterschiede, ob die Aemter durch Wahl oder durchs Loos, oder ob einige durch Wahl, andere durch's Loos besetzt werden. Verbindet man die drei Unterschiede der ersten Bestimmung der Reihe nach mit den zwei Unterschieden der zweiten und dritten Bestimmung, so ergeben sich aus jedem einzelnen Unterschied der ersten Bestimmung vier Weisen, somit im Ganzen zwölf Weisen, wie die Staatsämter besetzt werden können, abgesehen noch von den beiden Combinationen, die in den vier Weisen jedes Unterschiedes der ersten Bestimmung dadurch möglich werden, daß man hinzufügt theils durch Wahl, theils durchs Loos, also: Alle aus Allen theils durch Wahl theils durchs Loos, ebenso Alle aus Einigen, ferner Einige aus Allen theils durch Wahl, theils durchs Loos u. s. f. [1]). Wo nun alle Aemter aus Allen besetzt werden, entweder durch Wahl, oder durchs Loos, oder einige Aemter durch Wahl, andere durchs Loos, da ist die Verfassung demokratisch [2]); wo dagegen Einige die Aemter be-

[1]) Vergl. das von **Göttling** in seinem Commentar, p. 368 zur Erleichterung der Uebersicht gegebene Schema.

[2]) Vergl. Pol. 6, 2.

setzen sowol aus Allen als aus einer gewissen Klasse, oder Einige aus Einigen ernennen, mag beides geschehen durchs Loos oder nicht, da ist die Verfassung oligarchisch. Republikanisch ist aber die Besetzung der Aemter, wo nicht Alle auf einmal ernennen, wohl aber aus Allen und aus Einigen, durch's Loos oder durch Wahl, oder durch beides. Das Verfahren ferner, nach welchem einige Aemter aus Allen, die anderen aus Einigen besetzt werden, und zwar die Einen durch Wahl, die Anderen durch's Loos, ist aristokratisch-republikanisch. Ernennen endlich alle Bürger ihre Magistratspersonen aus Einigen durch Wahl, so ist dies aristokratisch. Was nun drittens die richterliche Gewalt im Staat betrifft [1]), so lassen sich auch hier die verschiedenen Fälle auf demselben Wege ermitteln. Es unterscheiden sich nemlich die Gerichtshöfe nach drei Rücksichten: nach den Mitgliedern, den Gegenständen derselben und nach der Art, wie die Richterstellen besetzt werden. Hinsichtlich des zweiten Punktes lassen sich acht Arten von Gerichtshöfen unterscheiden [2]), je nachdem es sich handelt über Rechenschaftsablegung, über Vergehen gegen ein Gemeingut, über Verbrechen gegen die Staatsverfassung, über Händel zwischen Magistratspersonen und Privatleuten wegen willkürlich auferlegter Strafen [3]), über Privathändel von einer gewissen Bedeutung, über Mord und Todschlag; über Rechtshändel der Fremden entweder unter sich oder zwischen Fremden und Einheimischen, und endlich über Bagatellsachen zu dem Betrage von einer bis zu fünf Drachmen. In Bezug auf die Besetzung der Richterstellen treten dieselben Rücksichten ein, welche schon oben erwähnt sind für die Art und Weise, wie die Staatsämter besetzt werden können und es machen sich auch hier die verschiedenen Regierungsformen geltend. Diejenigen Gerichtshöfe

[1]) Pol. 4, 16.

[2]) Vergl. Fr. Hermann a. a. O. §. 134. sq.

[3]) Vergl. ebend. §. 137 sq.

nemlich, wo die Richter aus Allen und für alle Rechtsfälle ernannt werden, sind demokratisch, und oligarchisch sind sie, wo die Richter für alle Rechtsfälle aus Einigen ernannt werden, und endlich aristokratisch und republikanisch sind alle die, wo die Richter theils aus Allen, theils aus Einigen ernannt werden.

Nachdem nun vom sechsten Capitel des dritten Buchs an die verschiedenen Verfassungen sowol ihrem Gattungsbegriff als ihren Artunterschieden nach näher charakterisirt und die Arten ihrer Entstehung angegeben und die Mittel bezeichnet sind, wie durch Verschmelzung der entgegengesetzten Principien der Demokratie und Oligarchie in den meisten Fällen die beste Verfassung erreicht werden kann, so bleibt nun noch übrig [1]), die zerstörenden und erhaltenden Ursachen jeder Verfassung sowol im Allgemeinen, als für jede im Besonderen nachzuweisen.

4. Die zerstörenden und erhaltenden Ursachen der verschiedenen Regierungsformen.

Es müssen hier zunächst vorzüglich die Ursachen berücksichtigt werden, aus welchen Zwiespalt und Empörung unter den Bürgern entsteht [2]). Diese Ursachen liegen besonders in den einseitigen Ansprüchen, welche auf das Recht der Gleichheit oder Ungleichheit geltend gemacht werden [3]). So entstand Demokratie, weil die, welche in irgend einem Stücke, wie in der freien Geburt gleich waren, absolut gleich zu seyn meinten; und Oligarchie, weil die, welche in einem einzigen Stücke, wie im Vermögen ungleich waren, meinen, daß die Anderen in jeder Hinsicht ihnen ungleich sind. Indem nun so die Einen und die Anderen ihre vermeinten Vorzüge geltend zu machen

[1]) Vergl. Pol. 4, 2. g. E. und oben p. 481 sq.
[2]) Pol. 5, 1.
[3]) Vergl. oben p. 465. Pol. 3, 9.

suchen, so entsteht, wenn sie in ihren Bestrebungen nach dem Antheil an der Regierung gestört werden, Zwiespalt und Empörung, und die Folge hiervon ist, daß die Verfassung entweder ganz umgestoßen wird, oder daß ohne die bestehende Verfassung anzutasten, die unzufriedene Partei sich des Staatsruders bemächtigt, z. B. wenn die Verfassung Oligarchie oder Monarchie ist. Es kann sich auch um das Mehr und Weniger handeln, so daß z. B. die Macht in der oligarchischen oder demokratischen Verfassung erweitert oder vermindert wird [1]). Ueberall liegt in einer Ungleichheit der Ausgangspunkt für Zwiespalt und Empörung, und Gleichheit ist es, was die Empörer im Allgemeinen verlangen, ohne jedoch die rechte Einsicht zu besitzen in den Unterschied der quantitativen und qualitativen Gleichheit. In Bezug auf die Entstehung von bürgerlichen Unruhen ist im Allgemeinen Dreierlei zu berücksichtigen [2]), erstens die Neigung zu Aufständen, zweitens die Gegenstände, welche erstrebt werden, und drittens wodurch Zwiespalt und Empörung zum Ausbruch kommt. Was das Erste anbetrifft, so wird die Neigung zu Empörungen eine habituelle, wenn die Einen, welche nach Gleichheit streben, sich zurückgesetzt glauben, während sie sich doch den Bevorzugten gleich achten; die Anderen dagegen, welche nach Ungleichheit und Bevorzugung streben, wenn sie sich für besser halten, aber nichts vor den Anderen voraus, sondern nur gleiche oder gar geringere Rechte zu haben meinen. Beide Parteien können eine gewisse Berechtigung haben [3]). Doch Unrecht findet immer Statt, wenn Geringere sich empören um gleiche, und die, welche Anderen gleich sind, um größere Rechte zu erlangen. Was aber die Gegenstände der Empörung betrifft, so strebt man entweder nach Gewinn und Ehre, oder sucht das Gegentheil

[1]) Vergl. Pol. 5, 6. extr.
[2]) Pol. 5, 2.
[3]) Vergl. Pol. 5, 1. p. 1301. a. 35.

von beiden, Strafe und Schande, theils von sich selbst, theils von seinen Freunden abzuwenden. Der Veranlassungen aber, durch welche die Leidenschaften erregt werden und die Gemüther eine entschiedene Richtung zu Empörungen erhalten, sind in gewissem Betracht sieben; zwei davon sind übereinstimmend mit den zuvor genannten, doch mit dem Unterschied, daß man nicht nach dem Besitz von Gewinn und Ehre trachtet, sondern die Erbitterung sich dadurch erzeugt, daß man Andere, sey's mit Recht oder Unrecht, durch den Besitz von beiden bevorzugt sieht. Ferner verursacht frevelhafter Uebermuth Unruhen im Staat, wenn die [1]), welche im Besitz der Staatsämter sind, sich übermüthig und habsüchtig betragen, und sich bald an dem Privatvermögen, bald an dem Gemeingut bereichern; dann empört sich das Volk sowol gegen die Magistratspersonen als auch gegen die Verfassung, was auch geschieht bei dem unverdienten Ausschließen der Bürger von den Staatsämtern und bei der unverdienten Bevorzugung Anderer. Ferner wird Furcht Ursache zum Aufstand, sowol wenn die, welche sich ungerechter Handlungen schuldig gemacht haben, nicht Strafe leiden, theils wenn die, welche solches ungerechtes Beginnen voraussehen, demselben entgegen arbeiten wollen [2]). Ferner wird durch übermächtigen Einfluß Aufstand bewirkt, wenn eine Person oder auch mehrere, eine größere Macht gewinnen, als sich mit dem Staat und der Macht der Staatsgewalt verträgt; in welchem Fall man wohl zum Ostracismus seine Zuflucht nimmt. Ferner ruft Verachtung Zwiespalt und Aufstand hervor, wenn in den Oligarchien die von der Staatsgewalt Ausgeschlossenen die Mehrzahl bilden, und in den Demokratien die Reichen aus Verachtung der Zügellosigkeit sich gegen die Verfassung erheben. Endlich führt das unverhältnißmäßige Emporwachsen einzelner Theile

[1]) Pol. 5, 3.

[2]) Vergl. Göttl. ad Arist. Polit. p. 392 sq.

Staatsumwälzungen herbei. Denn wie ein Leib aus Gliedern besteht und verhältnißmäßig wachsen muß, damit sich das Gleichmaaß erhalte, im entgegengesetzten Fall aber bei dem unverhältnißmäßigen Zunehmen des einen oder anderen Gliedes der Leib zu Grunde geht [1]): ebenso besteht auch ein Staat aus Gliedern, deren eins oder das andere unvermerkt wächst, wie die Masse der Armen in den Demokratien und Republiken. Es können nun aber noch ohne Aufstand Umwandlungen mit den Verfassungen vorgehen durch Intriguen und Kabalen (ἐριθεῖαι) bei Bewerbung um Aemter, wenn man statt der Wahl deshalb das Loos einführt, weil die Wahl fortwährend die Intriguanten begünstigt; ferner durch Nachlässigkeit bei Besetzung der Aemter, wenn man die, welche der Verfassung abhold sind, zu den höchsten Staatsämtern gelangen läßt; ferner durch Vernachlässigung kleiner Umstände bei Veränderung der Grundgesetze, z. B. wenn man in Rücksicht des Census, der zum Amte befähigt, keinen Unterschied macht zwischen dem Wenig und dem gar Nichts; endlich durch Aufnahme von fremden Völkern, die mit den einheimischen nicht zu einem Ganzen verwachsen. Ja selbst die Oertlichkeit kann in den Staaten Unruhen erregen, indem der Einfluß derselben auf die Denkungsart der Bürger störend wirkt für die Einheit des Staatsganzen; daher oft die Bewohner der Hafenstadt mit denen der Oberstadt in Collisionen geriethen; denn wie im Kriege auch die kleinsten Gräben die geschlossenen Phalangen [2]) auseinanderreißen, ebenso scheint auch im Staat jeder Unterschied eine Spaltung zu erzeugen. Die größte Spaltung ist nun freilich wol die zwischen Tugend und Laster, demnächst die zwischen Reichthum und Armuth, und so ist von den übrigen immer eine bedeutender oder geringer, als

[1]) Vergl. Pol. 5, 9. p. 1309. b. 23.
[2]) Vergl. Polyb. 17, 25. und Curt. 3, 2.

die andere. Wenn es sich demnach bei bürgerlichen Unruhen nicht um unbedeutende Gegenstände handelt, so sind doch die Veranlassungen oft klein und gering [1]), die aber um so wichtiger werden, wenn zwischen hochgestellten Personen kleine Zwistigkeiten entstehen, denen man gleich von vorne herein entgegenwirken und die Aussöhnung herbeizuführen bemüht seyn muß. Denn überhaupt wird im Anfang das Meiste versehen, und doch ist der Anfang das halbe Werk [2]); daher ein kleiner Fehler, der im Anfang liegt, zu den in den übrigen Theilen vorkommenden Fehlern im Verhältniß steht. Allgemeingültig ist es, daß die Streitigkeiten der Vornehmen der ganze Staat immer mit zu genießen bekommt. Da nun Umänderungen der Staatsverfassungen dadurch entstehen, daß ein Magistratscollegium oder sonst ein Glied des Staats an Macht und Ansehen erwächst, so muß man überhaupt nicht unberücksichtigt lassen, daß die, welche die Macht eines Staates begründet haben, seyen es nun Privat- oder obrigkeitliche Personen, Zünfte oder sonst irgend ein Theil der Volksklasse, auch die sind, welche leicht Anlaß zu Unruhen geben. Denn entweder empören sich die Anderen aus Neid gegen die Höhergestellten oder diese wollen selbst im Gefühl ihres Uebergewichts mit jenen nicht auf gleicher Stufe stehen. Endlich ist es noch störend für die Aufrechthaltung der Verfassung, wenn Reiche und Arme sich in einem Staat das Gleichgewicht halten und der Mittelstand unbedeutend oder ganz und gar null ist. Bei dem offenbaren Uebergewicht des einen Theils scheut der andere den Kampf und die Gefahren; daher auch diejenigen, welche durch persönliche Tüchtigkeit ausgezeichnet sind, sich fast nie empören, da ihrer immer nur Wenige gegen Viele sind. Was nun noch die Mittel zu den Staatsumwälzungen betrifft, so braucht man bald Gewalt, bald List; Gewalt, in-

[1]) Pol. 5, 4.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 251. Anm. 2.

dem man entweder gleich von vorne herein oder hinterher Zwang anwendet; List, indem man entweder durch trügerische Vorspiegelungen die Gegenpartei zur Veränderung der Staatsform bestimmt und sich nachher mit Gewalt behauptet; oder indem man auf gleiche Weise sowol die Veränderung der Verfassung als die Einführung der neuen durch Ueberredungskünste zu erreichen weiß, so daß die Anderen sich gutwillig fügen. Nachdem nun die Anfänge und Ursachen der Empörungen und Umwälzungen angegeben sind, wie sie sich als allgemein gültig für alle Staatsverfassungen darstellen, so muß nun noch specieller nachgewiesen werden, wie sich diese allgemeinen Ursachen in den einzelnen Verfassungen wirksam zeigen [1]). In den Demokratien entstehen die Umwälzungen meist durch den Uebermuth der Demagogen, indem sie entweder die Reichen durch wiederholte ungerechte Anklagen aufreizen und zwingen, sich zusammenzuthun, oder indem sie auf alle Reichen den Angriff des gesammten Volks lenken. In alter Zeit, als der Demagog noch zugleich Feldherr war, pflegte die Demokratie in Tyrannis überzugehen; als aber später die Demagogie sich auf die Redekunst stützte, und die Redner nichts vom Kriegshandwerk verstanden, da waren sie nicht im Stande, sich zu Herren des Staats zu machen oder es gelang ihnen nur auf kurze Zeit. Es warfen sich früher häufiger Tyrannen auf als jetzt, weil manchen Personen eine übergroße amtliche Macht anvertraut wurde; hierzu kam, daß die Städte noch nicht groß waren. Es lebte nemlich das Volk auf seinen Aeckern und betrieb eifrig seine Arbeit, und so konnten die Volkshäupter, wenn sie kriegerisch waren, sich leicht zu Tyrannen aufwerfen; dabei stützten sie sich aber auf das Vertrauen des Volks, das ihnen durch dessen Haß gegen die Reichen zu Theil ward. Es kann nun aber durch herrschsüchtige Demagogen die Demokratie in Volkstyrannei aus-

[1]) Pol. 5, 5.

arten, indem durch demagogische Umtriebe das Volk selbst über die Gesetze gestellt wird [1]). Für die Oligarchien liegen ferner die Ursachen der Veränderung darin, daß entweder die reichen Familien so drücken, daß der Erste Beste sich zum Anführer aufwerfen kann [2]), oder daß besonders die Regierenden sich selbst entzweien und Einer von ihnen sich an die Spitze des Volks stellt. Geht der Anfang des Aufstandes von den Reichen selbst aus, so geschieht es, weil eine zu große Anzahl derselben von der Staatsgewalt ausgeschlossen ist, und es kann die Verfassung in eine republikanische Form, ja auch in Demokratie übergehen. Es ist aber auch möglich, daß die Oligarchie selbst durch die Oligarchen gestürzt werden, wenn diese aus Eifersucht demagogische Umtriebe anwenden. In diesem Fall kann Einer unter den Regierenden selbst, wie ein Demagoge, sich allen Einfluß auf die Beschlüsse aneignen, oder es können die Mitglieder der Oligarchie sich nach Art der Demagogen der Gunst des Volks versichern, zumal wenn das Wahlrecht nicht bloß der politischen Körperschaft zusteht, aus welcher die Regierenden genommen werden, sondern auch dem Volk. Ferner wird Ursache zu Aufständen gegeben, wenn einige Oligarchen die Staatsgewalt in die Hände von noch Wenigeren zu bringen suchen; außerdem, wenn die Oligarchen durch verschwenderisches Leben das Ihrige durchgebracht haben, und dann durch Unruhen im Staat entweder sich selbst zur Tyrannis emporschwingen oder einem Anderen dazu verhelfen. Von solchen Leuten werden daher theils Neuerungen hervorgerufen, theils die öffentlichen Gelder unterschlagen, und hierüber gerathen sie denn wieder entweder unter sich in Zwiespalt oder mit denen, die sich ihnen widersetzen. Ist eine Oligarchie in sich einig, so wird sie nicht leicht durch ihre eigene Schuld zu Grunde gerichtet; denn Uneinigkeit macht immer

[1]) Vergl. oben p. 488.
[2]) Pol. 5, 6.

schwach. Sowol im Kriege als auch im Frieden ist der Umsturz der Oligarchie möglich. Im Kriege, einmal weil die Oligarchien aus Mißtrauen gegen das Volk von Miethstruppen Gebrauch machen müssen, wo sich dann oft der, welchem das Commando anvertraut ist, zum Tyrannen aufwirft, oder sind es mehrere Feldhauptleute, eine Häuptlingsherrschaft entsteht. Zweitens aber gewähren sie aber auch wol aus Furcht vor solchen Folgen dem Volk Antheil an der Regierung. Im Frieden dagegen geben sie aus gegenseitigem Mißtrauen den Schutz ihrer Herrschaft in die Hände der Söldner und ihres Anführers, der als entscheidende Mittelsperson sich dann zuweilen zum Herrn von beiden macht. Noch andere Ursachen zu Unruhen liegen in den gegenseitigen Kränkungen und Beleidigungen in Folge von Heirathsangelegenheiten oder von Processen wegen Parteiumtrieben. Auch manche zufällige Umstände können noch hinzutreten, welche Veränderungen bewirken. Was nun die Aristokratien betrifft, so entstehen hier Unruhen, wenn, wie in den Oligarchien, zu Wenige zu den öffentlichen Aemtern Zutritt haben [1]); zumal wenn die Menge aus Männern besteht, die sich an persönlicher Tüchtigkeit den Aristokraten gleich achten; ferner, wenn tüchtige Männer von anerkanntem Werth verächtlich behandelt werden von Leuten, die in höheren Staatsämtern stehen; ebenso auch wenn ein zu großes Mißverhältniß zwischen Armen und Reichen Statt findet, wovon die Folgen besonders in Kriegszeiten hervortreten; endlich wenn Ein Mann ausgezeichnete Macht besitzt und es bei ihm steht, sich zum Alleinherrscher aufzuwerfen. Jedoch ein Hauptgrund des Verfalls, sowol der republikanischen Verfassungen als auch der Aristokratien, liegt in der Abweichung von dem Princip der Gerechtigkeit in der Verfassung selbst, und dies offenbart sich in einer ungehörigen Mischung von demokratischen und oligarchischen Elementen, wodurch die Republik zur Demokra-

1) Pol. 5, 7.

tie, die Aristokratie zur Oligarchie wird. Es kann aber auch umgekehrt aus der Aristokratie eine Demokratie entstehen, wenn das Volk durch Ungerechtigkeit aufgereizt, die Gewalt an sich reißt, und auch aus der Republik sich eine Oligarchie bilden. Denn die Dauer einer Verfassung beruht einzig und allein auf Gleichheit der Rechte nach Verhältniß des persönlichen Werthes und auf der Sicherheit des Eigenthums. Insofern nun die Aristokratien oligarchische Elemente in sich enthalten, so können die Reichen und Angesehenen um sich greifen und eine Veränderung der Verfassung veranlassen. Am meisten sind aber die Aristokratien den allmähligen und unmerklichen Veränderungen unterworfen, wenn kleine Abweichungen anfangs gestattet oder übersehen worden, wodurch die Bahn zu größeren und bedeutenderen geöffnet wird, bis endlich das Ganze zusammenstürzt. Außer den inneren Ursachen, welche die Umgestaltung der Regierungsform herbeiführen, giebt es noch äußere, welche dieselbe bewirken, wenn nemlich ein Staat vermöge seiner Macht einem anderen seine Verfassung aufdringt, wovon Athen und Lacedämon Beispiele geben. Sind nun die Ursachen bekannt, aus welchen die Verfassungen zu Grunde gehen, so sind hiermit zugleich die Mittel gegeben, durch welche sie erhalten werden [1]). In denjenigen Verfassungen, welche die entgegengesetzten Principien gehörig mit einander vereinigen, muß große Aufmerksamkeit auf die Beobachtung der Gesetze gerichtet werden, selbst im Kleinsten, denn die Uebertretung der Gesetze schleicht sich unvermerkt ein und die Folgen sind dieselben, wie wenn durch kleine Ausgaben ein Vermögen durchgebracht wird. Der Trugschluß besteht hier darin, daß, wenn das Einzelne klein ist, so auch alles Einzelne zusammen, und doch ist das All nicht klein, besteht aber aus Kleinem. Auch darf man nicht ein Schutzmittel suchen wollen in den Kunst-

[1]) Pol. 4, 3.

griffen, welche man zur Berückung des Volks anwendet [1]), denn diese werden, wie die Erfahrung lehrt, mit der Zeit zu Schanden. Der dauernde Bestand von Aristokratien und Demokratien ist aber noch kein Beweis von dem Werth dieser Verfassungen, sondern sie verdanken denselben der guten Verwaltung, dem klugen Verfahren der Regierenden gegen die, welche von der Regierung ausgeschlossen sind, indem sie die, welche Fähigkeit besitzen, Führer des Volks zu werden, zur Regierung zuziehen, und weder die Ehrgeizigen kränken, noch die Menge in ihren materiellen Interessen beeinträchtigen, während sie selbst in gegenseitiger Eintracht leben. Es lassen sich daher, wenn der regierende Stand zahlreich ist, demokratische Grundsätze aufnehmen, z. B. daß die Staatsämter nur auf sechs Monate verliehen werden, damit alle Gleiche an die Reihe kommen. Oft trägt aber auch nicht bloß die Entfernung von zerstörenden Elementen, sondern zuweilen selbst die Gefahr, welche der Verfassung droht, dazu bei, dieselbe desto sorgfältiger zu bewachen. Vorzüglich muß der Eifersucht und Zwistigkeit der Vornehmen theils mit Hülfe der Gesetze entgegengewirkt, theils dahin gearbeitet werden, daß auch nicht Andere in solche Rivalitäten hineingerathen. In Oligarchien und Republiken hat man besonders auf den Census zu achten und durch eine zweckmäßige Modification desselben zu bewirken, daß auf der einen Seite die Aemter nicht auf einen zu kleinen Kreis beschränkt werden, damit nicht die Republik in Oligarchie, die Oligarchie in Dynastenherrschaft ausarte, und daß auf der anderen Seite die Zahl der Amtsfähigen sich nicht zu sehr erweitere, damit nicht die Republik in eine Demokratie, die Oligarchie in eine Republik oder Demokratie sich verwandle. Als eine gemeinsame Regel für alle Verfassungen kann es gelten, einen einzelnen Bürger nicht unverhältnißmäßig zu erhöhen, und lieber kleine Ehrenstellen

[1]) Vergl. oben Pol. 4, 13.

auf längere Zeit, als sogleich große zu ertheilen. Denn es ist nun einmal nicht Jedermanns Sache, das Glück zu ertragen. Hat man aber solche Ehrenstellen verliehen, so darf man sie nicht auf ein Mal wieder entziehen wollen, sondern nach und nach [1]). Konnte es aber nicht verhütet werden, daß ein einzelner Bürger zu übermäßiger Macht gelangte, so muß man ihn durch Dienste nach außen hin für den Staat benutzen. Gegen solche, welche als Privatleute Neuerungen zu veranlassen suchen, ist es zweckmäßig ein Amt einzusetzen, das diejenigen beaufsichtigt, welche der Verfassung widerstreben. Um aber den Empörungen zu begegnen, welche aus der theilweisen Begünstigung einzelner Stände entstehen, muß man der beeinträchtigten Klasse seine Aufmerksamkeit zuwenden, und um die Reibungen, welche aus der Ungleichheit entstehen, zu beseitigen, muß man den Mittelstand haben. Das Wichtigste aber in jeder Verfassung ist, durch Gesetze und die gesammte innere Einrichtung dahin zu wirken, daß die Staatsämter keine Gelegenheit darbieten, sich zu bereichern. Namentlich ist hierauf in Oligarchien zu halten, weil dann die Menge nicht unwillig ist über Ausschließung von der Herrschaft, ja im Gegentheil froh, wenn man sie ihren eigenen Geschäften in Ruhe nachgehen läßt. Auf diese einzige Art nur läßt sich auch Demokratie und Aristokratie in einem Staate vereinigen. Denn, wenn auch alle Bürger zu Staatsämtern wählbar sind, so werden diese doch factisch von Vornehmen besetzt seyn, sobald die Verwaltung derselben keinen Gewinn bringt; die Armen werden dann lieber ganz ihren Beschäftigungen leben und wohlhabend werden, während die Reichen eines Gewinnstes vom Gemeingut nicht bedürfen, und andererseits sich nicht von Aermeren brauchen beherrschen zu lassen. Um nun die Bereicherung an gemeinem Gute zu verhüten, muß die Uebergabe des Geldes in Gegenwart aller Bürger geschehen und Rechnungsabschriften bei den Phratrien, Lochen und Phylen niedergelegt

[1]) Vergl. Pol. 5, 11. p. 1315. a. 8. in Rücksicht auf die Monarchien.

werden, und das Gesetz muß denen, welche sich als uneigennützig in der Verwaltung bewährt haben, Ehrenbelohnungen zu Theil werden lassen. Außerdem müssen in den Demokratien die Reichen in ihrem Besitz nicht geschmälert, und nicht unnöthigerweise in Anspruch genommen werden [1]. Selbst ihre Bereitwilligkeit zu kostspieligen Leiturgien muß man fern zu halten suchen. In den Oligarchien dagegen muß man für die Unterstützung der Armen Sorge tragen und jedes Unrecht gegen sie strenger ahnden, als wenn es einen aus ihrer Mitte getroffen hätte. Um aber das Vermögen unter den Bürgern mehr in Gleichgewicht zu erhalten, müssen die Erbschaften nicht willkürlichen Vermächtnissen unterworfen seyn, sondern auf die natürlichen Geschlechtserben übergehen, und nicht darf zugegeben werden, daß Einer mehr als ein Familiengut erbe. Endlich ist es heilsam, daß man denjenigen, welche von der Staatsregierung ausgeschlossen sind, in anderen Beziehungen gleiche Rechte oder wol gar einen Vorzug zukommen läßt, also in den Demokratien den Reichen, in den Oligarchien den Armen; nur muß jedes für die Verfassung entscheidende Amt in den Händen derer bleiben, durch welche die Verfassung ihren bestimmten Charakter erhält. Was aber die Eigenschaften derer betrifft, welche die höchsten Staatsämter bekleiden, so müssen sie besonders drei besitzen [2]: nemlich Liebe zur bestehenden Verfassung, die größte Geschicklichkeit zur Ausführung der Regierungsgeschäfte, und endlich Tugend und diejenige Gerechtigkeit, wie sie der jedesmaligen Verfassung gemäß ist. Sollten nun diese drei Eigenschaften nicht alle bei Einem sich finden, so ist in Rücksicht auf die Auswahl für den besonderen Fall darauf zu sehen, welche Eigenschaft in höherem und welche in geringerem Grade Eigenthum aller Menschen ist. Daher hat man bei der Wahl eines Feldherrn mehr auf seine Kriegser-

[1]) Vergl. Pol. 6, 5.
[2]) Pol. 5, 9.

fahrenheit zu sehen, als auf seine Tugend; denn Feldherrntalent ist seltener, als Rechtlichkeit. Umgekehrt verhält es sich bei der Wahl eines Mannes, der über Gesetze wachen und das Staatsgut verwalten soll. Ein solches Amt fordert eine größere Tugend, als wie man sie gewöhnlich antrifft, während das dazu nöthige Wissen nicht so etwas ausschließliches ist. Es können nun oft die beiden ersten Eigenschaften, Fähigkeit zum Amte und Liebe zur Verfassung, vorhanden seyn, und doch kann, wenn Tugend fehlt, nicht das dem Staate Nützliche bewirkt werden, weil, wie ohne Selbstbeherrschung Manche trotz ihres besseren Wissens und ihrer Liebe gegen ihre eigene Person sich selbst schlecht berathen, eben dasselbe in Bezug auf das Gemeinwesen der Fall ist. Vor Allem bleibt nun aber für die Erhaltung der Verfassung der Umstand wichtig, daß die Masse der Bürger, welche die Verfassung will, die stärkere bleibe, und außerdem daß man sich vor den Extremen in der Demokratie und Oligarchie hüte; denn bei jedem Hinaufschrauben der Verhältnisse wird übersehen, daß durch Uebertreibung endlich die ursprüngliche Eigenschaft ganz und gar verloren geht. Man sollte in den Demokratien die von Demagogen gegen die Reichen erregten Kämpfe aufgeben und in den Oligarchien für das Volk sich besorgt zeigen; es müßten die Oligarchen es sich vornehmen und in ihren Eiden es aussprechen, nie dem Volke Unrecht zu thun. Endlich das wichtigste von allen besprochenen Momenten, das aber allgemein vernachlässigt wird, ist die Erziehung der Jugend im Geist der Verfassung [1]), und dies besteht nicht darin, daß man handle, wie es den Oligarchen oder Demokraten genehm ist, sondern daß man die Fähigkeit gewinne, auf der einen Seite als Oligarch, auf der anderen als Bürger einer Demokratie sich zu behaupten. Dagegen machen sich in den recht eigentlich demokratisch scheinenden Verfassungen dem Staats-

---

[1]) Vergl. Pol. 8, 1.

besten gefährliche Grundsätze geltend, die aus einem falschen Freiheitsbegriff hervorgehen. Es soll nemlich nur das gerecht seyn, was gleich ist, und die Gleichheit sich bestimmen nach dem, was das Volk will. Freiheit und Gleichheit soll darin bestehen, daß Jeder thue, was er will. Doch das ist vom Uebel. Denn der Verfassung gemäß zu leben, soll man nicht für Knechtschaft halten, sondern vielmehr für dasjenige, worauf die Erhaltung des Ganzen beruht. Da nun in Rücksicht auf Monarchie und Tyrannis jene sich an die Aristokratie anschließt und diese aus einer übertriebenen Oligarchie und Demokratie hervorgeht, so findet auf diese Verfassungen vieles von dem Anwendung, dessen schon Erwähnung gethan ist [1]. Die schlimmste Regierungsform für die Unterthanen ist die Tyrannis, denn sie vereinigt in sich die Auswüchse und Fehler zweier Verfassungen. Hervorgegangen ist sie aus einer der Monarchie entgegengesetzten Ursache. Das Königthum entstand zum Schutz der höheren Stände (ἐπιεικεῖς) gegen das Volk, und der König ward aus der Mitte derselben gewählt, entweder wegen seiner hervorragenden guten Eigenschaften oder wegen seiner edlen Handlungen oder wegen der Auszeichnung seines Geschlechts. Der Tyrann dagegen geht aus der Masse des Volks hervor zum Schutz desselben gegen die Vornehmen. Dies bestätigt die Geschichte; denn fast die meisten Tyrannen sind so zu sagen aus Demagogen entstanden, die durch ihre Verläumdung der Vornehmen das Vertrauen des Volks gewannen; namentlich war dies der Fall, als die Staaten schon groß und mächtig geworden waren. Wegen der Verwandtschaft mit der Demokratie und Oligarchie hat die Tyrannis alle Uebel mit diesen Verfassungen gemeinsam. Denn sie strebt, wie die Oligarchie, nach Reichthum, um Mittel zur Schwelgerei zu gewinnen und eine stehende Heeresmacht zu unterhalten; sie entzieht dem Volk aus Mißtrauen gegen dasselbe

[1]) Pol. 5, 10.

die Waffen, drückt die niedere Volksklasse, verdrängt sie aus der Stadt und versetzt sie zerstreut an verschiedene Orte. Wie die Demokratie bekämpft sie dagegen fortwährend die Vornehmen, sucht sie theils im Verborgenen, theils mit offener Gewalt zu vernichten und zu verbannen als Nebenbuhler und Hindernisse ihrer Herrschaft.

Was nun die Ursachen betrifft, wodurch die Monarchien zu Grunde gehen, so sind diese schon oben [1]) bezeichnet worden, nemlich erlittenes Unrecht, Furcht vor dem Herrscher und Verachtung desselben reizen auf zu Empörungen gegen die Monarchien, besonders aber Mißhandlungen, welche die Rache auf die Person und das Leben des Königs lenken. Der Zweck des Rächenden ist nur, seinen Zorn auszulassen, ohne sich selbst an die Stelle des Monarchen setzen zu wollen. Auch Furcht vor dem Herrscher veranlaßt Verschwörungen und Ermordungen, oder die Verachtung, welche man gegen ihn hegt, treibt zu den Waffen gegen ihn. Diese ist auch wirksam, wenn die Empörenden zur Usurpation und Behauptung der Herrschaft hinlängliche Macht zu besitzen glauben, in welchem Fall zur Verachtung noch die Habsucht hinzukommt. Anders dagegen verhält es sich bei denen, welche Ehrgeiz zur Empörung treibt, indem sie durch ihren Kampf gegen den Herrscher bloß nach Ruhm in der Nachwelt trachten. Indeß ist die Zahl solcher Empörer nur gering, weil sie im Voraus ihr Leben für verloren achten, wenn sie in ihrem Unternehmen nicht wankend werden sollen. Zum Sturz der Tyrannis tragen ferner äußere und innere Umstände bei. Von außen her wird sie gestürzt, wenn sie mit einem mächtigeren Nachbarstaat von entgegengesetzter Verfassung in Berührung kommt. Entgegengesetzt ist aber aus Eifersucht die Tyrannis der Demokratie, wie nach Hesiod [2]) ein Töpfer

[1]) Vergl. p. 506 sq.

[2]) Vergl. Rhet. 2, p. 1381. b. 15. u. Hes. opp. 25.

dem andern; denn die äußerste Demokratie ist Tyrannis, dagegen ist Königthum und Aristokratie im Princip der Tyrannis entgegengesetzt. Daher haben die Lacedämonier die meisten Tyrannen gestürzt. Von innen heraus droht der Tyrannis Untergang, wenn die Machthaber sich unter einander entzweien. Haß und Verachtung führen besonders zu Empörungen gegen den Tyrannen; jenen zieht sich jeder Tyrann nothwendigerweise zu, und den Untergang bereitet ihm in der Regel die Verachtung, welche man gegen ihn hegt. Als ein besonderes Moment des Hasses kommt noch der Zorn hinzu, der als Leidenschaft, welche ohne Ueberlegung ist, noch mächtiger zur That hintreibt. Die Monarchien werden seltener durch äußere Umstände gestürzt und sind deßhalb von längerer Dauer. Aber von innen heraus kommt ihnen das meiste Verderben, wenn nemlich die Mitglieder der königlichen Familie sich veruneinigen, und wenn die Könige nach Art der Tyrannen willkürlich die Grenzen der Machtvollkommenheit überschreiten. Ein eigentliches wahres Königthum giebt es nicht mehr, sondern nur Alleinherrschaften und Tyrannien. Denn das Königthum fordert eine Herrschaft über Freiwillige und eine entscheidende Gewalt über die wichtigsten Angelegenheiten. Nun giebt es viele Gleiche, aber keinen, der sich so sehr auszeichnet, daß seine Vorzüge im Verhältniß ständen zu der Größe und Hoheit dieser Herrschaft; daher keine freiwillige Unterwerfung Statt findet. Erhebt sich aber Einer durch List oder Gewalt, so wird das schon als Tyrannis angesehen. Die erblichen Monarchien sind außer den erwähnten Ursachen dadurch dem Untergang unterworfen, weil auf dem Wege der Erbfolge unbedeutende, der Verachtung leicht ausgesetzte Subjecte auf den Thron gelangen, und daß solche, ohne als Könige die Machtmittel eines Tyrannen zu besitzen, sich übermüthige Gewaltthätigkeiten erlauben. In solchen Fällen ist ihr Sturz leicht; denn in dem Augenblick, wo den König sein Volk nicht mehr will, ist er nicht mehr König. Der Tyrann

dagegen behauptet sich, auch wenn ihn sein Volk nicht will. Was nun die conservativen Mittel betrifft, so sind diese durch das Gegentheil der zerstörenden Ursachen bedingt [1]). Für das Königthum ist es besonders Mäßigung in Ausübung der Hoheitsrechte, wodurch demselben Dauer bereitet wird. Denn je beschränkter der Machtkreis der Herrscher ist, desto weniger lassen sie sich zu despotischen Handlungen hinreißen und stehen ihrer Gesinnung nach mehr auf gleicher Stufe mit ihren Unterthanen und sind weit weniger dem Neide ausgesetzt. Die Tyrannis verdankt zweien einander entgegengesetzten Mitteln ihre Erhaltung. Das eine wird gewöhnlich von den Tyrannen angewandt und ein großer Theil der hierher gehörigen Verhaltungsregeln führt man auf den Korinthier Periander zurück. Es lassen sich dieselben unter drei Gesichtspunkte zusammenfassen. Es trachten nemlich die Tyrannen erstens darnach, die Unterthanen kleinmüthig zu machen; denn von einem Kleinmüthigen ist keine Gefahr zu befürchten. Zweitens streben sie darnach, daß gegenseitiges Mißtrauen erhalten und Alles unterdrückt werde, was das geistige Leben des Volks fördern und Selbstvertrauen erwecken kann; daher die feindselige Verfolgung sittlich guter Bürger, nicht allein, weil diese sich der Tyrannengewalt nicht fügen, sondern, weil sie zuverlässig sind, nicht allein unter sich, sondern auch für Andere, und weder ihres Gleichen noch Andere verrathen. Dagegen sind bei den Tyrannen die Schmeichler angesehen, die sich kriechend nähern, was ein Mann von freier Denkungsart verschmäht, der wohl zu lieben, aber nicht zu schmeicheln versteht. Nur die Schlechten sind brauchbare Werkzeuge zur Ausführung schlechter Absichten; denn ein Keil treibt den andern. Nichts dürfen die Tyrannen sich entgehen lassen, daher die Einrichtung von lauernden Spähern, damit nichts im Verborgenen gesagt und gethan werden könne. Auch wählen die Tyrannen zu

[1]) Pol. 5, 11.

Tischgenossen und täglichen Gesellschaftern lieber Fremde als Einheimische, indem sie diese als Feinde ansehen, während ihnen jene nicht entgegentreten. Drittens trachten die Tyrannen darnach, jede Möglichkeit zur Thatkraft den Unterthanen zu entziehen; daher die Erhaltung einer drückenden Armuth, der Zwang zu Frohnarbeiten, die Bereitwilligkeit zu auswärtigen Kriegen, damit die Unterthanen stets zu thun und zugleich fortwährend einen Anführer nöthig haben. Das andere Mittel, welches dem genannten entgegengesetzt ist, besteht darin, daß der Tyrann mit Geschick den Schein des Königthums annehme, ohne jedoch die Macht aus den Händen zu lassen, um über seine Unterthanen nicht nur mit, sondern auch gegen ihren Willen die Herrschaft zu behaupten. Die Unterthanen müssen in ihm nicht den Herrn des Staats, sondern den Verwalter wahrnehmen, nicht den Verzehrer, sondern den Bewahrer ihres Hab und Guts; nirgends muß er das Aeußerste, sondern überall die Mittelstraße suchen. Keinen Einzelnen darf er groß machen, was überhaupt gilt als Regel für jede Art von Monarchie, und wenn's nöthig ist, lieber Mehrere, die sich dann gegenseitig beobachten. Muß er Jemanden erheben, so sey es wenigstens kein Mann von kühner Sinnesart, und muß er die verliehene Macht Einem entziehen, so geschehe es nach und nach. Außerdem hat er sich jeder beschimpfenden Gewaltthätigkeit zu enthalten, namentlich gegen ehrliebende Personen. Straft er, so gebe er sich das Ansehen einer väterlichen Absicht, und überläßt er sich ausschweifenden Genüssen, so lasse er bei Beeinträchtigung Anderer mehr die Leidenschaft seiner Liebe, als seine Machtfülle hervortreten. Ueberhaupt suche er Alles, was als Ehrenkränkung angesehen wird, durch größere Ehrenbezeugungen aufzuwiegen. Ferner ziehe er die Vornehmen durch die Künste eines freundschaftlichen Umgangs, die Menge dagegen durch die eines Demagogen an sich. Denn dadurch wird nothwendig seine Herrschaft nicht nur schöner und beneidenswerther, insofern er über bessere und nicht

niedergedrückte Menschen herrscht, und er nicht als beständiger Gegenstand der Furcht und des Hasses sein Leben hinbringt, sondern seine Herrschaft wird auch dauerhafter. Endlich neige er hinsichtlich seiner Sinnesart entweder wirklich zur Tugend hin, oder sey doch halb gut, und nicht lasterhaft, sondern nur halb lasterhaft. Aber dennoch bleiben die oligarchischen und tyrannischen Regierungsformen diejenigen, welche von geringerer Dauer sind [1]).

Platon hat nun zwar in seiner Republik [2]) gleichfalls von den Veränderungen der einzelnen Verfassungen gesprochen, doch die Ursache, welche er für die Umwandlung seiner besten und ersten Verfassung angiebt, ist keinesweges aus der Sache selbst abgeleitet, sondern er sucht sie in dem allgemein sich periodisch wiederholenden Wechsel aller Dinge, und das Grundprincip dieses Wechsels weist er nach in einer Zahlen-Allegorie [3]). Die Entartung des Menschengeschlechts ist eine ganz allgemeine Ursache für die Umgestaltung so vieler Dinge und charakterisirt nicht bloß die Umwandlung der besten Verfassung. Außerdem ist die Zeit, welche die Ursache aller Umwandlungen seyn soll, nicht das Bewirkende, insofern sich während derselben auch Dinge verändern, die nicht zugleich entstanden sind, so daß, wenn etwas am Tage vor Ablauf der Periode entstand, es dennoch mit dem übrigen zusammen sich verändert. Dann ist auch nicht abzusehen, warum die beste Verfassung gerade in die lakonische zunächst übergehen soll, da jede Regierungsform bei ihrer Veränderung eher in die entgegengesetzte, als in die ihr zunächst liegende überzugehen pflegt. Es ist daher die allmählige Entartung, wie sie Platon bestimmt, einseitig. Es soll nemlich die lakonische Verfassung übergehen in die Oli-

---

1) Vergl. Pol. 5, 12.

2) Vergl. de repub. p. 546.

3) Vergl. de numero Platonis disputatio, ed. Rettig. Bern. 1835. 4. 23. S., wo auf eine naturgemäße und ansprechende Weise die schwierige Stelle in Platon's Republik erklärt wird.

garchie, diese in die Demokratie, die Demokratie aber in Tyrannis. Dagegen geschehen die Umwandlungen auch umgekehrt, und aus Demokratie wird Oligarchie und zwar noch eher als Monarchie. Aber was wird endlich nach Beendigung dieses Kreislaufes wieder aus der Tyrannis? Ist sie selbst von Neuem der Veränderung unterworfen? in welche Verfassung findet dann die Umwandlung Statt? oder ist weiter keine Veränderung möglich, und warum nicht? Ueber diese Gegenstände werden keine Bestimmungen gegeben, und es mögte dies auch schwierig werden, weil die Sache selbst bei den unendlich vielen Möglichkeiten sich der Begriffsbestimmung entzieht. Nach Platon's Grundsätzen müßte aus der Tyrannis wieder seine vollkommene Verfassung hervorgehen; denn auf diese Weise würde ein sich stets erneuernder Kreislauf entstehen. Dagegen lehrt nun aber die Erfahrung, daß die Tyrannis übergehen kann in eine andere Art von Tyrannis oder in Oligarchie oder Demokratie oder Aristokratie. Uebergehen kann aber auch in Tyrannis die Oligarchie, von welcher Plato eine unrichtige Ansicht hat, wenn er die Entstehung derselben daraus ableitet, daß die obrigkeitlichen Personen geldgierig sind und Handel treiben, und nicht vielmehr daraus, daß die Reichen es für ein Unrecht ansehen, wenn sie gleichgestellt seyn sollen mit den Armen. In vielen Oligarchien dürfen gesetzlich die Oligarchen nicht einmal Handel treiben, und in Staaten mit einer demokratischen Regierungsform, wie in Karthago, erhielt sich die Verfassung, obgleich die Magistratspersonen Handel trieben. Außerdem genügt es auch nicht zur Bestimmung eines oligarchischen Staats, daß derselbe aus zwei Staaten bestehe, aus dem der Reichen und dem der Armen; denn bei diesem Gegensatz ist jede beliebige Verfassung möglich, und es kommt nur auf eine genauere Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Klassen zu einander an. Während der Ursachen, durch welche Umwandlungen bewirkt werden, so viele sind, giebt Platon nur eine einzige an, nemlich die Verarmung

der Begüterten in Folge eines unmäßigen verschwenderischen Lebens. Diese hat nur in dem Fall bedeutendere Folgen, wenn die, welche ihr Vermögen durchgebracht haben, zu den Häuptern des Staats gehören. Unrichtig ist es, daß sie in diesem Fall irgend jemals die Oligarchie mehr zur Demokratie als zu jeder anderen Verfassung umwandeln sollten. Auch Ausschluß von den Ehrenstellen, ungerechte Behandlung, frevventliche Beleidigung reizt zu Unruhen und zum Umsturz von Verfassungen, auch wenn von einer Verschwendung der Oligarchen bei der größeren Willkühr, der sie sich hingeben, gar nicht die Rede ist. Endlich wird die Einseitigkeit, mit welcher Platon über die Veränderungen der Staatsformen handelt, dadurch herbeigeführt, daß nur immer von Einer Oligarchie und Demokratie die Rede ist, während es doch von der einen, wie von der anderen mehrere Arten giebt.

Aristoteles hat nun durch die im 3ten und 4ten Buch enthaltene Entwickelung der verschiedenen Verfassungen nach ihren Gattungs- und Artunterschieden, wobei stets auf die in der Wirklichkeit gegebenen Zustände Rücksicht genommen war [1]), eine sichere Grundlage gewonnen, auf welche sich diejenige Staatsform stützen muß, welche für die meisten Staaten die geeignetste ist [2]). Diese Regierungsform ergab sich aus einer gegenseitigen Durchdringung von demokratischen und oligarchischen Principien [3]). Zur Ergänzung dessen, was hierüber oben auseinandergesetzt ist, müssen nun die verschiedenen Formen, welche sich aus einer solchen Mischung entgegengesetzter Verfassungselemente ergeben, noch näher nach den drei wesentlichen Funktionen der Staatsverwaltung [4]) betrachtet werden, damit nicht bloß klar werde, welche von diesen gemischten Ver-

[1]) Vergl. Pol. 3, 17. 4, 1.
[2]) Vergl. Pol. 4, 11.
[3]) Vergl. Pol. 4, 12.
[4]) Vergl. Pol. 4, 14.

fassungen die beste ist, sondern auch noch zugleich Andeutungen gegeben werden können, wie sowohl diese als die andere ins Werk zu richten ist [1]).

5. Zweckmäßige Einrichtung der gemischten Verfassungen.

Die hier möglichen Combinationen (*συνδυασμοί*) ergeben sich besonders aus der Verbindung derjenigen Verfassungen, die einander am meisten entgegengesetzt sind, nemlich der Demokratie und Oligarchie. Grundbedingung für die demokratische Verfassung ist die Freiheit [2]). Diese offenbart sich zuerst darin, daß man wechselsweise gehorcht und herrscht, und somit das demokratische Recht sich auf eine quantitative und nicht auf eine qualitative Gleichheit stützt. Hiermit steht ferner nothwendig in Verbindung, daß die Menge die höchste Gewalt hat und daß die Beschlüsse der Mehrzahl verbindende Kraft haben, und daher auch die Armen mächtiger sind als die Reichen, weil sie die Mehrzahl bilden. Die zweite Art und Weise, wie die Freiheit sich offenbart, besteht darin, leben zu können, wie man will; denn das Wesentliche der Sclaverei sey eben, zu leben nicht wie man will. Hieraus ist nun das Bestreben hervorgegangen, nicht beherrscht zu werden, und wenn dies nicht möglich ist, wenigstens wechselsweise zu herrschen und zu gehorchen, und in dieser Beziehung trifft dies zweite Moment der Freiheit mit dem ersten zusammen. Hieraus geht nun das allen Demokratien Eigenthümliche hervor, sowohl in Bezug auf Besetzung und Dauer der Staatsämter [3]), als auch in Bezug auf Einrichtung des Volksrathes [4]) und in Bezug auf die Besoldung der wichtigsten Magistratsämter

---

1) Pol. 6, 1.

2) Pol. 6, 2.

3) S. oben Pol. 4, 15. u. Fr. Herm. a. a. O. §. 67. A. 3—6.

4) Vergl. Pol. 4, 15, p. 1299. b. 39. u. Fr. Herm. a. a. O. §. 69. Anm. 7.

und Gerichtshöfe, des Volksrathes und der regelmäßigen Volksversammlungen [1]). Aus dem Princip des Rechts, daß Alle insgesammt nach numerischem Verhältniß gleiche Ansprüche haben, ergiebt sich der Grundsatz, nach welchem weder die Reichen noch die Armen allein die Souveränität ausüben, sondern Alle insgesammt gleichmäßig nach numerischem Verhältniß; denn nur hierdurch, glauben die Demokraten, werde Freiheit und Gleichheit im Staat erhalten. Es fragt sich nun aber, wie diese Gleichheit erreicht wird [2]), ob mit bloßer Rücksicht auf den Census, so daß, wenn Tausend soviel besitzen als Fünfhundert, dann jene soviel politische Macht haben, als diese; oder ob man zwar jene Abtheilung beibehält, aber dann aus den Tausend und aus den Fünfhundert eine gleiche Anzahl herausnimmt, welche die Entscheidung hat bei den Wahlen (*αἱρέσεων*) und den Gerichten. Es werden nun die demokratisch Gesinnten nur das gelten lassen, was die Mehrzahl beschließt, die Oligarchen dagegen, was denen beliebt, welche das größere Vermögen besitzen. Jedoch beides ist dem Begriff der Gleichheit und Gerechtigkeit nicht entsprechend; denn das oligarchische Princip wird zur Tyrannis führen und das demokratische Princip Veranlassung zur Ungerechtigkeit seyn, wenn von der Gesammtmasse der Bürger sich die Mehrzahl in die Güter der Minderzahl theilt [3]). Da der Staat aus zwei Klassen von Bürgern besteht, aus Reichen und Armen, so wird wol das entscheiden und als Gesetz gelten müssen, was von beiden zusammen oder durch die Mehrzahl von beiden beschlossen wird, und wenn sich eine Verschiedenheit der Ansichten ergiebt, dasjenige, was die Mehrzahl von denen will, auf deren Seite der größere Census ist, so daß, wenn das Vermögen der Armen und Reichen, welche übereinstimmen,

[1]) S. oben Pol. 4, 6. u. Fr. Herm. a. a. O. 68. §. A. 7.
[2]) Pol. 6, 3.
[3]) Vergl. Pol. 3, 10.

größer befunden wird, als das Vermögen derjenigen, welche entgegengesetzte Ansicht haben, die Entscheidung von der ersteren abhängt. Sollte aber das Steuercapital auf beiden Seiten gleich seyn, so wird das Loos entscheiden müssen. So schwer es auch immer seyn mag, auf diese Weise das Wahre in Bezug auf das, was gleich und gerecht ist, zu treffen, so ist dies doch noch leichter, als die Machthaber in ihren Uebervortheilungen zu beschränken; denn nur die Schwächeren streben nach Gleichheit und Gerechtigkeit, während die Starken sich darum wenig bekümmern. Unter den vier oben angeführten Arten von Demokratien ist die der Ordnung nach erste die beste und zugleich die älteste [1]); sie stützt sich auf die ackerbautreibende Klasse, welche unter den verschiedenen Volksmassen die beste ist. Es werden nemlich von derselben keine häufige Volksversammlungen zu befürchten seyn, weil sie durch ungestörte Arbeit sich zu erhalten suchen muß. Sie trachtet mehr nach Gewinn, als nach Ehre und wird lieber Anderen die Regierungsangelegenheiten überlassen, zumal wenn nichts dabei zu gewinnen ist. Sie begnügt sich mit der Ehre, die Obrigkeiten wählen zu können und sie zur Rechenschaft zu ziehen, welches Recht daher nebst der richterlichen Gewalt derselben überlassen bleiben muß. In einer solchen Verfassung werden die Reichen mit der Ehre, die ihnen zu Theil wird, zufrieden seyn; denn sie werden nicht von anderen Geringeren beherrscht; ihre Gewalt werden sie nicht mißbrauchen, weil sie Anderen als ihres Gleichen verantwortlich sind. Eine solche Abhängigkeit von Anderen ist ein gar heilsam Ding; wo sie fehlt, da wird es schwer, das Schlechte in der menschlichen Natur zurückzudrängen. Um nun den Ackerbau, die Grundlage einer solchen Demokratie, zu beleben, dazu sind gewisse alte in vielen Staaten geltende Gesetze förderlich, nach welchen

[1]) Pol. 6, 4. Vergl. oben 4, 6. u. p. 489.

1. Niemand ein gewisses Maaß des Grundeigenthums überschreite; 2. die Familiengüter nicht veräußert werden dürfen; 3. zur Theilnahme an den öffentlichen Aemtern ein gewisses durchschnittliches Maaß festgesetzt werde, so daß der Ueberschuß, den die Reicheren besitzen, nicht mitgerechnet wird und die Aermeren somit politisch das Uebergewicht haben [1]). Die Demokratie der Hirtenvölker bietet ähnliche Grundzüge dar; dagegen die anderen Arten von Volksmassen, aus welchen die übrigen Demokratien bestehen, wie da sind Handwerker, Krämer, Tagelöhner, sich am wenigsten zu einer solchen Verfassung eignen, weil sie sich gerne auf den Marktplätzen umhertreiben und eine Pöbelherrschaft begründen. Um die Verfassung vor einem solchen Extrem zu bewahren, ist es überhaupt nicht ohne Einfluß, wenn das bebaute Land von der Stadt weit entlegen ist und das Volk sich gezwungen sieht, sich auf den Ländereien anzusiedeln, und wenn man, im Fall ein zahlreicher Stadtpöbel vorhanden ist, dennoch nicht ohne die auf dem Lande wohnende Volksmasse Volksversammlungen anstellt. Immer muß man dahin streben, die schlechtere Volksmasse vom Staatsregiment ferne zu halten. Was die letzte Art der Demokratie betrifft, wo Alle an der Regierung Theil nehmen, so eignet sich weder ein jeder Staat dazu, noch ist die Erhaltung derselben möglich, wenn sie nicht durch gute Gesetze und Sitten begünstigt wird. Um das demokratische Princip in einer solchen Demokratie zu haben, versuchen Demagogen, die Zahl der Bürger auf alle mögliche Weise zu vermehren. Wird dies übertrieben, so ist Unordnung und namentlich Erbitterung bei den Vornehmen unvermeidlich. Ein schickliches Mittel zur Hebung der Demokratie hat Klisthenes angewandt; durch welches alle Stände möglichst untereinander vermischt und die früheren Genossenschaften aufgelöst werden. Es giebt auch noch gewisse der Tyrannis eigenthümliche Institute, die für diese Art von

[1]) Vergl. Kortüm a. a. O. p. 11 sq.

Demokratie anwendbar sind, wie freiere Stellung der Sklaven, sowie der Weiber und Kinder, um durch Nachsicht gegen die Ausgelassenheit recht Viele für eine solche Verfassung zu gewinnen [1]). Was nun die Erhaltung einer solchen Demokratie betrifft, worauf es für den Gesetzgeber besonders ankommen muß [2]), so ist hierfür wichtig, daß die Habsucht der Menge gezügelt werde. Man gestatte daher nicht, daß die eingezogenen Güter der Verurtheilten und alle Strafgelder, welche an den Staatsschatz gehören, ein Volksgut werden, sondern man bestimme sie zu religiösen Zwecken. Ferner treffe alle falsche Anklagen gegen die Vornehmen schwere Strafe, um die Zahl der Staatsprocesse möglichst zu verringern. Außerdem verhüte man die häufigen Volksversammlungen, zumal wenn bei einer starken Bevölkerung und bei geringen öffentlichen Einkünften diejenigen, welche den Versammlungen beiwohnen, einen Sold erhalten. Auch setze man solche Gerichtshöfe ein, die, während sie viele Gegenstände umfassen, doch nur wenige Tage versammelt bleiben. Dann werden einerseits die Reichen nicht die Kosten scheuen zur Aufbringung des Richtersoldes, wenn die Wohlhabenden denselben nicht erhalten, sondern nur die Armen, andererseits wird die Rechtspflege eine viel bessere seyn, wenn die Wohlhabenden dadurch nur auf kurze Zeit von ihren eigenen Geschäften abgezogen werden. Hat der Staat solche Einkünfte, daß in der Staatskasse ein Ueberschuß bleibt, so werde derselbe nicht gleich unter das Volk vertheilt; denn dies bekommt heute das Geld und ist morgen neuer Spenden bedürftig, so daß solche Unterstützung wie ein durchlöchertes Faß ist. Der wahre Volksfreund sucht nur die zu große Armuth des Volks zu verhüten; daher es zweckmäßig ist, die Ersparnisse von den Staatseinkünften zu sammeln und auf einmal unter die Dürftigen zu vertheilen, zumal wenn es soviel ist,

[1]) Vergl. Pol. 5, 11. p. 1313. b. 32.
[2]) Pol. 6, 5.

daß diese sich dafür ein Stückchen Feld anschaffen oder es doch auf den Handel oder Ackerbau verwenden können. Aus dem bisher Entwickelten läßt sich nun auch leicht das Verfahren für die Oligarchien ableiten [1]); denn jede Oligarchie muß aus den entgegengesetzten Institutionen bestehen, und die erste und beste ist die, welche sich der sogenannten Republik [2]) am meisten nähert. Der Census muß hier verschieden seyn, nach den einflußreichen und nach den niederen unentbehrlichen Aemtern; für jene muß er hoch, für diese gering seyn. Auch muß Erwerbung des Census Theilnahme an der Staatsverwaltung gewähren, so daß diejenigen, welche in Folge des erworbenen Census politische Vorrechte erhalten, nebst den schon politisch höher Bevorrechteten das Uebergewicht haben über die Nichtbevorrechteten. Diejenige Oligarchie, welche nach dieser folgt [3]), muß die Saiten schon straffer anziehen, und endlich die Erboligarchie, welche der äußersten Demokratie gegenübersteht, hat noch größere Sorgfalt nöthig, wie auch ein kranker Organismus und alles Baufällige die größte Vorsicht nöthig macht. Während nun die Demokratien durch die größere Menschenzahl erhalten werden, also durch das Quantitative, welches der Gegensatz ist zu dem Rechte, das durch die Qualität der Personen bestimmt wird, findet dagegen die Oligarchie ihren Bestand in der richtigen und würdigen Haltung der Oligarchen (εὐταξία). In Rücksicht nun auf die vier Hauptwaffengattungen [4]), auf Reiterei, auf schwerbewaffnetes Fußvolk, leichtbewaffnetes Fußvolk und auf Seesoldaten, inwiefern sie der Oligarchie oder Demokratie entsprechend sind, ist die Reiterei eine Hauptstütze der Oligarchie, weil zur Unterhaltung von Pferden große Besitzungen nöthig sind, und daher ist

[1]) Pol. 6, 6.
[2]) S. oben Pol. 4, 8.
[3]) Vergl. oben Pol. 4, 5.
[4]) Pol. 6. 7.

auch die Gegend, welche sich für Reiterei eignet, ein günstiger Boden zur dauerhaften Gründung der Oligarchie. Wo aber schwerbewaffnetes Fußvolk nöthig ist, da ist der Ort für die zweite Art von Oligarchie, weil die Rüstungen nur von wohlhabenden Bürgern angeschafft werden können. Die beiden anderen Truppengattungen dagegen eignen sich am meisten zur Demokratie. Es müssen daher die Oligarchen ihre eigenen Söhne, so lange sie jung sind, in Diensten der leichten Truppen sich üben lassen, damit man das gemeine Volk im Kriege entbehren kann. Um aber das Volk von der Staatsverwaltung theils fern zu halten, theils dagegen gleichgültig zu machen, muß man den Zutritt zu den Staatsämtern erschweren und mit den wichtigsten Aemtern müssen bedeutende Ausgaben zu den Leistungen für das Gemeinwesen verbunden seyn, damit die Vornehmen wegen ihrer Ehre nicht beneidet werden. Außerdem werden diese durch prächtige Opferfeste, durch Bauten und anderes Gepränge den großen Haufen zu blenden suchen, damit derselbe das unveränderte Fortbestehen der Verfassung gerne sehe. Doch jetzt wollen die Oligarchen gewöhnlich zugleich Vortheil und Ehre.

Im letzten Capitel des sechsten Buchs behandelt Aristoteles zur Ergänzung dessen, was oben [1]) über die administrative Gewalt auseinandergesetzt war, die Staatsämter, und unterscheidet die niederen, nothwendigen Aemter von den höheren, die zwar nicht minder nothwendig, aber doch mit mehr Glanz und Würde bekleidet sind, weil dazu viel Erfahrung und Vertrauen erforderlich ist. Gegen das Ende des Capitels stellt er die für den Staat erforderlichen Aemter zusammen und deutet von den drei obersten Magistraturen, den Gesetzbewahrern, dem vorbereitenden Rath und dem Volksrathe, ihre nähere Beziehung an zur Aristokratie, Oligarchie und Demokratie [2]).

[1]) Vergl. Pol. 4, 15.

[2]) Vergl. oben p. 501.

Aristoteles hat nun in seinen bisherigen Untersuchungen den Zweck des Staats festgestellt (B. 2.), dann die Staatsidee nach ihrer Besonderung in die einzelnen Verfassungen entwickelt und das Wesen dieser Verfassungen aufgezeigt (B. 3.); er hat ferner die Besonderung der einzelnen Verfassungen in ihre Artunterschiede weiter verfolgt, die Ursache dieser Verschiedenheit angegeben und mit Rücksicht auf den Staatszweck die für die meisten Staaten geeignetste Verfassung dargelegt (B. 4.); ferner die Mittel ausführlich behandelt, welche zur Erhaltung der verschiedenen Regierungsformen wirksam sind (B. 5.) und endlich die zweckmäßige Einrichtung der gemischten Verfassungen näher bestimmt (B. 6). Durch diese Betrachtungen, welche die Grundelemente des in der Wirklichkeit sich mannigfaltig gestaltenden Staatslebens feststellen, hat Aristoteles den Standpunkt für seine Aufgabe, die er sich in der Politik gesetzt hat, gewonnen, um zu zeigen, wie ein Staat so vollkommen eingerichtet werden kann, daß er der Bestimmung der Menschennatur entspreche.

6. Ueber die beste Staatsverfassung.

Einleitung.

Die Frage nach der besten Staatsverfassung steht in nothwendigem Zusammenhang mit der Frage, welches die wünschenswertheste Lebensweise sey [1]). Diese geht hervor aus der Bestimmung des menschlichen Lebens, welche in dem Zweck desselben enthalten ist, und dieser Zweck des Lebens ist das für den Menschen erreichbare Gut, welches sich in der tugendgemäßen Thätigkeit der Seele darstellt, aus welcher die menschliche Glückseligkeit hervorgeht [2]). Diese dem Menschen eigenthümliche Glückseligkeit schließt zwei wesent-

---

[1]) Pol. 7, 1.

[2]) Vergl. oben p. 266.

liche Bestandtheile in sich, die geistigen Güter, worauf die Würde und Tüchtigkeit im Handeln beruht, und die äußeren Güter des Lebens, welche nicht wie jene ihrer selbst wegen erstrebt werden, sondern nur Mittel sind zur Erwerbung von Vorzügen des Geistes. Jeder kann daher nur so viel Antheil an Glückseligkeit erhalten, als er Theil nimmt an Tugend und Einsicht und an einer der Tugend und Einsicht gemäßen Wirksamkeit. Dies bezeugt uns das Wesen der Gottheit, welche doch gewiß glücklich und glückselig ist, aber durch keins der äußeren Güter, sondern durch sich selbst und durch die Beschaffenheit ihres Wesens. Glück und Glückseligkeit müssen nothwendig von einander verschieden seyn; denn die äußeren Güter sind Gaben des Ungefährs und des Zufalls; gerecht aber und weise ist Niemand von Ungefähr oder durch den Zufall. Demgemäß muß auch der glückselige Staat der beste seyn und äußerlich auch das Gute und Schöne darstellen; dies ist aber nicht möglich ohne Ausübung des Schönen. Ein schönes Werk kann aber weder Mensch noch Staat verrichten ohne Tugend und Einsicht. Aber die Tapferkeit eines Staats, seine Gerechtigkeit und Einsicht haben dieselben wesentlichen Bestimmungen, um deren willen wir jeden einzelnen Menschen gerecht, einsichtsvoll und besonnen nennen. Auch stehe dies fest, daß das beste Leben sowol für das Individuum im Besonderen als für die Staaten im Allgemeinen dasjenige sey, in welchem die Tugend auch mit äußeren Gütern so weit ausgestattet ist, daß dadurch eine thätige Theilnahme an tugendgemäßen Handlungen möglich wird. Es ist nun die Glückseligkeit jedes einzelnen Menschen und die des Staats auch ihrem Inhalt nach ein und dieselbe [1]). Denn wer das Glücklichleben in den Reichthum setzt, der wird auch den ganzen Staat, wenn derselbe reich ist, glücklich preisen, und ebenso wem der Machtbesitz eines Tyrannen als das

[1]) Pol. 7, 2.

Höchste gilt, der wird auch den Staat, welcher über die meisten Unterthanen gebietet, den glücklichsten nennen. Wer dagegen den Einzelnen wegen seiner Tugend glücklich preist, der wird auch einen Staat für desto glückseliger halten, je lebendiger sich in ihm der Tugendeifer darstellt. Mag nun Jemand es vorziehen, sich der bürgerlichen Gemeinschaft anzuschließen oder unabhängig von ihr für sich zu leben, was, insofern es von der Neigung des Einzelnen abhängt, für gegenwärtige Untersuchung nur Nebensache ist: nothwendig bleibt doch immer dies, daß die beste Verfassung die seyn muß, deren inneren Einrichtung zufolge Jeder ungestört das Beste ausübt und glücklich lebt. Es machen sich nun aber unter denen, welche das tugendhafte Leben für das wünschenswertheste halten, darüber verschiedene Ansichten geltend, ob nemlich das politische und praktische Leben vorzuziehen sey oder vielmehr dasjenige, welches unabhängig von allem Aeußerlichen, sich nur der contemplativen Richtung der Philosophie hingiebt [1]). Hierüber ist die Entscheidung wichtig, weil jeder Vernünftige, sowol der einzelne Mensch als auch der Staat in seiner Gesammtheit sich das Ziel vorsetzt, welches das bessere ist. Es meinen nun Einige, daß in jeder Herrschaft, die mit Despotie verbunden sey, die höchste Ungerechtigkeit bestehe, und daß, wenn sie zum Wohl des Staates ausgeübt werde, zwar nicht ungerecht, aber doch störend sey für die Ruhe und innere Zufriedenheit des Herrschenden. Dagegen machen Andere die Ansicht geltend, daß nur das praktische und politische Leben eines Mannes würdig sey, denn in jeglicher Tugend biete sich namentlich für den Staatsmann ein größerer Spielraum dar. Noch Andere aber behaupten, die tyrannische und despotische Weise des Staatslebens sey die allein glückselige. Freilich finden sich in vielen Staaten, wie in Sparta, Kreta, Karthago, ferner bei den Scythen, Persern, Thraciern und Kelten nur solche Einrich-

[1]) Vergl. oben p. 274.

tungen, welche bloß auf den Krieg berechnet sind, um die Herrschaft über die Nachbarvölker dadurch möglich zu machen. Doch kann darin nicht die Aufgabe des Staatsmannes bestehen, daß er die Mittel angebe, wie der Staat zur Zwingherrschaft über die Nachbaren gelange; denn eine solche Herrschaft widerstrebt dem Gesetze der Natur, nach welchem nicht alle Menschen dazu bestimmt sind, despotisch beherrscht zu werden. Aber es scheint, die meisten Menschen halten die Politik für die Kunst zu despotisiren, und schämen sich nicht, was Jeder für sich selbst weder für gerecht noch für nützlich hält, das gegen Andere auszuüben. Es muß vielmehr der Staat in und durch sich selbst glücklich seyn können, und dies ist möglich, wenn er mit guten Gesetzen ausgestattet ist. Dann wird aber in der ganzen Einrichtung eines solchen Staats nicht der Krieg und die Unterjochung der Nachbarvölker zum Hauptzweck gemacht seyn, sondern das Kriegswesen wird nur als Mittel zum Staatszweck berücksichtigt werden [1]).

In Rücksicht nun auf diejenigen, welche zwar darin übereinstimmen, daß das tugendhafte Leben das wünschenswertheste sey, aber über die Anwendung desselben verschiedener Meinung sind, indem Einige alle politische Thätigkeit in Staatsämtern verwerfen und das Leben eines freien, unabhängigen Mannes vorziehen, Andere dagegen die politische Thätigkeit für das Vorzügliche halten, muß man einerseits den Unterschied zwischen dem Gehorsam freier Menschen und der Unterwürfigkeit von Knechten nicht übersehen [2]), und andererseits wohl beachten, daß Glückseligkeit eine handelnde Thätigkeit ist. Dann könnte aber leicht Jemand meinen, die höchste Gewalt über Alle zu haben sey das Beste, weil durch dieselbe das Gute und Schöne am meisten befördert werden könne, und deshalb müsse derjenige, welcher eine solche Gewalt zu übernehmen im Stande sey, sie keinem

[1]) Vergl. unten c. 14.

[2]) Pol. 7, 3.

Anderen überlassen, sondern sie ihm vielmehr zu entreißen trachten und dabei weder Familienverhältnisse noch andere freundschaftliche Beziehungen berücksichtigen, weil viel Gutes zu wirken das Beste sey. Doch es fragt sich, ob demjenigen, welcher den Anderen beraubt und unterdrückt, das erstrebenswertheste aller Güter zu Theil werden kann. Denn unmöglich wird ein solcher edle Thaten vollbringen, wenn er nicht durch innere Vorzüge über die Anderen geistig erhaben ist, wie der Mann über das Weib, oder der Vater über seine Kinder, oder ein Herr über seine Sclaven. Wer also durch ein Verbrechen zur Herrschaft gelangt ist, kann durch alles spätere Thun seine Uebertretung nicht wieder gut machen. Denn diejenigen, welche sich gleich stehen, haben gleichen Anspruch am Guten und Schönen; dies fordert die Natur der Gleichheit, und wer nicht besser ist als der Andere, darf nicht auf Vorzüge Anspruch machen; dies wäre wider die Natur und könnte nicht schön seyn. Nur wenn Jemand an Tugend und Thatkraft die Besten übertrifft, dann ist es schön, diesem zu folgen, und gerecht, ihm zu gehorchen. Die Tugend allein reicht aber nicht aus, sondern es muß noch die Kraft hinzukommen, in Folge deren er nach Außen hin wirksam seyn kann. Hieraus folgt, daß die Glückseligkeit in einer edlen, erfolgreichen Wirksamkeit besteht, und das thätige Leben sowol für den Staat insgesammt als für den Einzelnen das glücklichste ist. Doch darf hierbei nicht übersehen werden, daß eine solche Thätigkeit nicht immer brauche nach Außen gerichtet zu seyn; denn in weit höherem Sinn sind die Betrachtungen und Erwägungen praktisch, in welchen der Geist sich auf sich selbst bezieht, und die ihr Ziel in sich selbst haben. Der Zweck ist nemlich die innere Befriedigung, welche in der erfolgreichen Wirksamkeit enthalten ist, und wir nennen diejenigen besonders wirksam, welche durch die Macht ihres Geistes auch die nach Außen gerichteten Handlungen beherrschen. In gleichen Weisen können auch die Staaten sich in ihrem thätigen Leben auf

sich selbst beschränken und dahin streben, daß die vielfachen Glieder des Staatsorganismus harmonisch zusammenstimmen [1]).

a. Aeußere Bedingungen für die Verwirklichung der besten Verfassung.

Wichtig ist es nun zunächst zu untersuchen, was zur Einrichtung des Staates nothwendig vorausgesetzt werden muß, weil die Verwirklichung der besten Verfassung ohne angemessene äußere Ausstattung unmöglich ist [2]). Ueberhaupt bedarf jeder Künstler zur Verwirklichung seiner Idee eines äußeren Stoffs, und je besser derselbe beschaffen ist, um so besser gestaltet sich das Erzeugniß seiner Kunst. Das eigenthümliche Material, was nun für den Staat in angemessener Qualität vorhanden seyn muß, besteht zunächst in der Menschenmasse. Doch ist hier gleich zu bevorworten, daß das Glück des Staats nicht auf der Größe der Volkszahl beruht; denn das Kriterium für die Größe des Staats ist nicht das Quantitative der Zahl, sondern das Qualitative, die intensive Kraft der Staatsbürger. Jeder Staat hat seine Aufgabe, und somit ist der als der größte anzusehen, welcher diese am vollkommensten zu lösen vermag, so wie man z. B., wenn man Hippokrates den Großen nennt, auf ihn als Arzt und nicht auf den Menschen von dieser Körpergröße Rücksicht nimmt. Gesetzt aber auch, man wolle die Menge der Einwohner als Kriterium gelten lassen, so kann man doch nicht auf jede beliebige Menge Rücksicht nehmen, auf Sclaven, Schutzgenossen, Fremde, sondern allein auf die Bürger, welche Glieder des Staats sind, nach deren überwiegender Anzahl sich die Größe des Staats bestimmt; denn es ist ein Unterschied zwischen einem großen Staat und einem großen Menschenhaufen. Theils lehrt es die Erfahrung, daß für einen Staat, der zu viele Menschen enthält, die gesetzmäßige Ordnung schwer, ja unmöglich ist —

---

[1]) Vergl. oben p. 275 sq.

[2]) Pol. 7, 4.

wenigstens ist kein gut organisirter Staat gleichgültig gewesen gegen das Wachsen seiner Volksmasse, — theils wird dies auch durch Vernunftgründe bestätigt. Es ist nemlich das Gesetz eine gewisse Ordnung und gute Gesetze haben eine gute Ordnung zur nothwendigen Folge. Eine übermäßig große Anzahl aber erlaubt keine Ordnung; eine solche Masse zu lenken und zu beherrschen, dazu gehört eine übermenschliche Kraft, wie es ja auch das Werk der göttlichen Macht ist, das gesammte Universum zusammen zu halten. Freilich offenbart sich das Schöne in der Mannigfaltigkeit und Größe [1]); daher wird auch der Staat, welcher mit seiner Größe ein bestimmtes Maaß verbindet, der schönste seyn. Aber ein gewisses Maaß der Größe bedarf jeder Staat, um ein schönes Ganze darzustellen, wie jeder Organismus, ja wie jedes Werkzeug. Ein Staat mit zu wenig Bewohnern kann nicht selbstgenugsam seyn, was doch zu seinem Wesen gehört. Mit zuvielen wird er zwar in Rücksicht der nothwendigen Bedürfnisse selbstgenugsam, aber mehr eine Volksmasse (ἔθνος), als ein geordnetes Gemeinwesen seyn; denn eine Verfassung würde da nicht leicht bestehen können. Ein Staat findet erst dann statt, wenn die Anzahl der Einwohner die Größe erreicht, die zum Glücklichleben in bürgerlicher Gemeinschaft sich selbst genugsam ist. Die Grenzen, die hier zu stecken sind, ergeben sich aus den jedem Staat nothwendigen Funktionen. Der Staat hat seine Verrichtungen, welche in die der Herrschenden und die der Beherrschten zerfallen. Jenen kommt nun das Anordnen und Richten zu, und um über die jedesmaligen Rechtsverhältnisse entscheiden und die Staatsämter nach Würdigkeit vertheilen zu können, müssen die Bürger sich untereinander kennen und wissen, was an ihnen ist; denn sonst ist es sowol um die Besetzung und Verwaltung der Staatsämter als auch um die richterliche Entscheidung nothwendig schlecht bestellt, und man darf beides

[1]) Vergl. oben p. 327.

nicht auf gut Glück ankommen lassen, was doch bei einem zu großen Staat würde geschehen müssen. Außerdem würde es auch Fremden und Schutzgenossen leicht werden, sich das Bürgerrecht anzueignen, weil sie bei der übermäßigen Volksmasse leicht unentdeckt blieben [1]). Das rechte Maaß der Bevölkerung wird darin bestehen, daß diese die größtmögliche Höhe erreicht hat zur Sicherung eines selbstständigen Lebens und dabei zugleich leicht übersichtlich ist. Der Bevölkerung muß die Ausdehnung des Gebiets natürlich entsprechen [2]), und bei der Beschaffenheit desselben kommt es darauf an, daß es zur Selbstständigkeit die nöthigen Lebensmittel gewährt, damit die Bewohner in freier, anständiger Muße leben können und dabei die Schranken der Mäßigkeit überschreiten. In Rücksicht der Gestalt des Landes ist darauf zu sehen, daß dasselbe für die Feinde schwer zugänglich, für die Einwohner aber zur Ausfuhr bequem ist. Es muß also sowol nach dem Meere als nach dem Lande gleich wohl gelegen seyn. Aber soviele Vortheile die Verbindung des Landes mit dem Meere darbietet, so muß doch der Handel nur zum eigenen Bedarf, nicht auch für andere Länder getrieben werden; denn sonst wird aus Gewinnsucht der Staat zu einem Marktplatz für Andere. Ferner ist auch Vorsorge nöthig, um den nachtheiligen Einfluß einer Masse ins Ausland reisender und vom Ausland herbeiströmender Kaufleute unschädlich zu machen. Man hat daher die Ankerplätze und Häfen so angelegt, daß sie weder mit der Stadt eins noch auch allzuweit von ihr entfernt sind, sondern durch Mauern und dergleichen andere Befestigungswerke beherrscht werden. Was nun den Nutzen einer Seemacht betrifft, so ist dieser bedeutend, insofern der Staat nicht für sich, sondern auch für manche seiner Nachbaren sowol furchtgebietend als helfend aufzutreten im Stande seyn muß, wie zu

---

[1]) Vergl. Fr. Hermann a. a. O. §. 115. 116. 123.

[2]) Pol., 6.

Lande, so auch zur See. Die Größe einer solchen Seemacht hängt von dem Zweck und dem Zustande des Staats ab. Um aber dem nachtheiligen Einfluß eines zahlreichen Schiffsvolks zu begegnen, so dürfen die Seeleute nicht als Staatsglieder angesehen werden; nur die Seesoldaten bestehen aus Staatsbürgern und aus solchen, die zur Landmacht gehören, und die Seeleute sind ihrem Oberbefehl untergeordnet. Schiffsvolk gewinnt der Staat genug, sobald nur eine hinreichende Anzahl von Hörigen und Ackerbautreibenden Leuten vorhanden ist. Wichtig ist aber ferner für die Verwirklichung der besten Verfassung die natürliche Beschaffenheit der Einwohner [1]. Werfen wir einen Blick auf die ganze bewohnte Erde, wie sie unter die verschiedenen Völkerschaften vertheilt ist, so finden wir, daß die Völker in den kälteren Himmelsgegenden und im nördlichen Europa zwar muthvoll sind, aber intellectuelle Kraft des Geistes (*διάνοια*) [2] und Kunstthätigkeit im geringeren Maaße besitzen, dagegen tritt bei den asiatischen Völkern intellectuelle Thätigkeit des Geistes und Kunstgeschick mehr hervor, aber sie sind muthlos und leben daher in Unterwürfigkeit und Knechtschaft [3], während die Völker des Nordens zumeist frei und unabhängig leben, aber ohne Staatsverband und unfähig, die Nachbarvölker zu beherrschen. Die Griechen dagegen, wie sie schon der Lage nach in der Mitte wohnen, vereinigen so auch die Naturanlagen beider; denn sie sind muthvoll und geistig regsam, daher leben sie frei und erfreuen sich der besten bürgerlichen Verfassung, und könnten, wären sie zu Einem Staat vereinigt, alle Nationen beherrschen. Doch auch unter den einzelnen hellenischen Stämmen zeigt sich derselbe Unterschied. Die Einen haben eine nur einseitige Naturanlage,

---

[1]) Pol. 7, 7. Vergl. Probl. 14. u. Plat. de legg. p. 747. b. und Tim. p. 24 c. und daselbst Stallbaum.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 327. Anm. 4.

[3]) Vergl. oben p. 475. Pol. 3, 14.

während die anderen jene beiden Vermögen zur schönen Harmonie vereinigt besitzen [1]). Es muß aber nothwendig beides, sowol Muth als Verstand vorhanden seyn, um dem Gesetzgeber die Erziehung zur Tugend zu erleichtern. In dem Muth (θυμός) [2]) zeigt sich überhaupt die Erregbarkeit des Gemüthes, woraus sich die Liebe erzeugt und wodurch dieselbe Stärke gewinnt. Dies Regsame, Strebende im Menschen, sein Herz wird daher stärker aufgeregt bei Zurücksetzungen von Seiten der Vertrauten und Freunde, als bei denen von Unbekannten [3]), und mit Recht redet Archilochus bei der Anschuldigung seiner Freunde so zu dem Herzen: „Sind es nicht Freunde, durch welche Du gequält wirst?" Durch eben diese Seelenkraft wird dem Menschen auch das zu Theil, was ihn zum Herrscher und zum Freien macht; denn der Muth ist zur Herrschaft geeignet und unbesiegbar. Unrecht dagegen ist es zu verlangen, rauh zu seyn gegen die Unbekannten; denn so soll man gegen Niemand seyn. Auch sind hochherzige Menschen von Natur nicht hart, außer gegen die, welche sie beleidigen, und in diesem Fall besonders gegen Freunde; denn hier schmerzt nicht bloß das Gefühl des Unrechts, sondern vor Allem auch der Umstand, sich so getäuscht zu sehen in seinen Erwartungen. Daher heißt es: „Schwer sind die Zwiste unter Brüdern!" und: „die übermäßig liebten, werden auch ohne Maaß sich hassen." Sind nun über die Bevölkerung, über die Ausdehnung des Landgebietes und über den Charakter der Bewohner die näheren Bestimmungen gegeben, so kommt es noch darauf an, festzustellen, welche man für Staatsglieder zu

---

[1]) Vergl. über den Charakter der Lacedämonier und Athener Thucyd. 1, 68 sq. 80 u. 120 sq.

[2]) Vergl. oben p. 334. Plat. de rep. p. 440. c.

[3]) Vergl. Plat. de rep. p. 375. c., wo in Bezug auf die Wächter, denen das θυμοειδές entspricht, gesagt wird: „sie müßten sanft seyn gegen alle Befreundete und nur den Feinden hart."

halten hat [1]). Hierbei ist zu berücksichtigen, daß nicht alles das als organischer Theil des Staats anzusehen ist, was die Staaten nöthig haben, z. B. Nahrung oder eine gewisse Größe von Grundbesitz oder sonst dergleichen. Ueberhaupt wo von zwei Dingen das eine Mittel ist, das andere Zweck, da findet zwischen beiden weiter keine Gemeinschaft statt, als daß jenes wirkt, dieses empfängt. So bedarf der Staat des Eigenthums, und zu diesem gehören viele beseelte Theile, wie Thiere, Sklaven, aber dennoch sind diese nicht Glieder des Staats; denn der Staat ist nur eine Vereinigung von Gleichen mit dem Zweck des möglichst besten Lebens. Dieser Zweck besteht in der Glückseligkeit als dem höchsten Gut, welches aus der vollendeten Ausübung und Anwendung der Tugend hervorgeht. Des Genusses dieser Glückseligkeit werden je nach der Eigenthümlichkeit der Einzelnen Einige theilhaftig, Andere nur im geringeren Grade oder gar nicht, und dies ist die Ursache der verschiedenen Staatsverfassungen nebst ihren Artunterschieden [2]), indem nach der individuellen Richtung der Bürger der Staatszweck auf verschiedene Weise verfolgt wird. Die nothwendigen Bestandtheile des Staats ergeben sich aus den für die Erhaltung desselben wesentlichen Verrichtungen, und somit muß daseyn eine Masse Ackerbauer, um die Nahrung zu beschaffen, ferner Künstler, weil das menschliche Leben viele Bedürfnisse zu befriedigen hat, eine Streitmacht, um im Inneren die Ordnung aufrecht zu erhalten, und nach Außen das Ansehen des Staats gegen Angriffe geltend zu machen. Ferner muß es eine Klasse von Wohlhabenden geben zur Bestreitung theils der inneren, theils der Kriegsbedürfnisse; es müssen Priester da seyn zur Besorgung des Cultus und endlich, was das Allernothwendigste ist, Richter, welche über das Nützliche und die gegenseitigen Rechtsverhältnisse der einzelnen Bürger zu

---

[1]) Pol. 7, 8.

[2]) Vergl. oben p. 484 sq. Pol. 4, 4.

entscheiden haben. Je nachdem nun diese Klassen von Bürgern alle Antheil haben an der Verwaltung des Staats, oder nur zum Theil, darnach bestimmt sich die Verschiedenheit der Verfassung [1]). Da es nun aber hier auf die beste Verfassung ankommt, d. h. auf eine solche, durch welche der Staat am meisten glückselig ist, und da die Glückseligkeit wesentlich auf der Tugend beruht; so ist offenbar, daß in einem solchen Staat, welcher Männer besitzt, die von Tugend und Gerechtigkeit durchweg beseelt sind, keine Handwerker, keine Krämer für Bürger gelten können; denn die Lebensweise derselben ist unedel und störend für geistige Tüchtigkeit. Auch Ackerbauer dürfen nicht Bürger seyn; denn zur Erwerbung von geistiger Tüchtigkeit und zur politischen Thätigkeit ist Muße erforderlich. Bei den übrigen Klassen hat man aber darauf zu sehen, wie man die Aemter vertheilt. Das Kriegswesen erfordert Kraft und Stärke, die bürgerlichen Aemter Einsicht und Klugheit, und da beides nicht zu gleicher Zeit vorhanden ist, sondern der Jugend von Natur Kraft inwohnt, das Alter dagegen Einsicht besitzt, so ist es zweckmäßig und gerecht, nach dieser Rücksicht die Verrichtungen zu vertheilen; denn bei dieser Theilung erhält Jeder das ihm Gebührende, und die Krieger brauchen nicht fortwährend zu gehorchen, was auch schwer wäre bei solchen zu erreichen, welche Gewalt und Widerstand zu üben vermögen. Da man nun einen Staat nicht mit Rücksicht blos auf einen Theil glückselig nennen kann, sondern auf alle seine Bürger, so muß offenbar der Grundbesitz in den Händen der Bürger seyn; denn keine Menschenklasse, deren Berufsarbeit nicht Ausbildung geistiger Tüchtigkeit ist, hat Antheil am Staat, und somit müssen die Landbauer Sclaven, Barbaren oder Periöken seyn [2]). Was endlich die Priester betrifft, so geziemt es sich, daß von Bürgern die Götter verehrt werden

[1]) Pol. 7, 9.

[2]) Vergl. c. 10 extr.

und daß man hierzu diejenigen wähle, die ihres Alters wegen ein ruhigeres Leben nöthig haben. Demnach sind Landbauer und Handwerker nothwendige Theile des Staats, aber Glieder des Staats sind die waffenführende und berathende Macht, und während jene fortwährend Ein Geschäft betreiben, wechseln bei diesen die Verrichtungen, die sie zum Besten des Staats übernehmen. Was nun diese Klassenabtheilung im Staat betrifft, so ist sie uralt [1]), und namentlich findet sich die Sonderung der Landbauer von den Kriegern schon in den ältesten Zeiten bei den Aegyptern. Ueberhaupt mögen manche andere Einrichtungen im Laufe der Zeit unendlich oft erfunden seyn, indem die Noth das Erforderliche von selbst an die Hand gegeben hat; ist dieses erst vorhanden, dann kommt nach und nach dasjenige hinzu, was zur Verschönerung und Behaglichkeit des Lebens gehört. Was nun früher schon dagewesen ist, muß man geschickt anzuwenden wissen und das Mangelhafte zu ergänzen suchen. In Bezug auf die Vertheilung des Grundbesitzes ist schon oben [2]) bemerkt, daß derselbe nicht gemeinschaftlich, wohl aber durch die Benutzung in freundschaftlicher Weise zum gemeinschaftlichen werden muß. Ferner finden sich auch die Syssitien schon in uralten Zeiten, namentlich in Kreta und noch früher in Italien [3]), und man ist über sie einstimmig der Ansicht, daß sie für gut eingerichtete Staaten zweckmäßig seyen. Dann müssen aber auch alle Bürger daran Theil nehmen, und die Aermeren müssen dazu nicht aus ihren eigenen Mitteln beisteuern, sondern der Kostenaufwand wird, wie für den Cultus, auf Staatskosten zu bestreiten seyn. Zu diesem Zweck muß das ganze Landgebiet in zwei Theile zerfallen, wovon der eine Gemeinschaftliches, der andere Eigenthum der Privaten ist. Das gemeinschaftliche Eigenthum muß

---

[1]) Pol. 7, 10.

[2]) Vergl. p. 432.

[3]) Vergl. Niebuhr's Römische Gesch. erste Aufl. I. p. 40.

wieder in zwei Theile getheilt werden, so daß der eine für die Besorgung des Cultus, der andere für den Kostenaufwand der Syssitien bestimmt ist. Das Eigenthum der Privaten muß gleichfalls noch wieder zwiefach getheilt seyn, so daß der eine Theil des Grundbesitzes an der äußersten Grenze, der andere in der Nähe der Stadt liege, damit durch solche Vertheilung der Grundstücke Alle an beiden Orten gleiche Theilnahme haben. Abgesehen davon, daß diese Vertheilung gleich und gerecht ist, befördert sie auch die Einigkeit zur Vertheidigung des Grenzlandes gegen Eingriffe der Nachbarstaaten. Was die Landbauer betrifft, so müssen sie im besten Fall Sclaven seyn, jedoch nicht alle von einer Nation und nicht von leidenschaftlichem Temperament, weil sie dann zur Arbeit brauchbar sind, ohne daß man von ihnen Empörungen zu befürchten hat. Im zweiten Fall kann man aus fremden Völkern Landbauer nehmen und sie zu Periöken machen, doch müssen sie ähnlicher Natur seyn, wie die Vorigen. Auf den Privatländereien werden diese Periöken zu Leibeigenen der Gutsherrn, auf dem Gemeinlande zu Leibeigenen des ganzen Staats. — Nachdem nun oben von der Gestalt des Landes in Rücksicht auf die Verbindung mit dem Meer gehandelt ist; bleibt noch übrig in Bezug auf die innere Anlage der Stadt das Wünschenswerthe hervorzuheben [1]). Hier hat man besonders auf vier Punkte zu sehen. Erstens und nothwendig auf Gesundheit, und da sind die Städte, welche gegen Morgen liegen und den Ostwinden ausgesetzt sind, die gesunderen; demnächst die unter dem Nordwind gegen Mittag liegenden [2]), weil sie einen milderen Winter genießen. Zweitens muß die Stadt eine angemessene Lage haben für die öffentlichen Thätigkeiten im In-

[1]) Pol. 7, 11.

[2]) Vergl. über κατὰ βοῤῥέαν Schneid. zu Pol. p. 419 sq., wo auf Oecon. 1, 6. und auf Xen. Oecon. c. 9, §. 4. hingewiesen ist. S. auch noch Xen. Mem. 3, 8 §. 9.

tern. Drittens muß sie in militairischer Hinsicht leichte Ausgänge für die Bewohner darbieten, dabei aber dennoch Sicherheit gegen die Feinde von außen gewähren. Viertens muß eine genügende Menge Quellen und fließenden Wassers vorhanden seyn. Auf die gute Lage der Oertlichkeit, sowie auf den Genuß gesunden Wassers muß die größte Sorgfalt gerichtet werden; denn gerade die Dinge, welche wir in größter Menge und am häufigsten für unsern Körper gebrauchen, haben den meisten Einfluß auf unsere Gesundheit. In Rücksicht auf die Befestigung sind die Anforderungen nach den einzelnen Verfassungen verschieden. So gehört eine Citadelle für die Monarchie oder Oligarchie; eine ebene Lage für die Demokratie; keins von beiden für die Aristokratie, wohl aber mehrere feste Plätze. Die Anlage der Privatgebäude muß so beschaffen seyn, daß die Straßen nicht durchaus regelmäßig durchschnitten sind, sondern nur nach den einzelnen Quartieren und Regionen, damit sich mit der Schönheit zugleich Sicherheit gegen die Feinde verbinde. In Ansehung der Stadtmauern hat man die Ansicht ausgesprochen, daß sie bei Tapferkeit der Bürger unnöthig wären; doch ist dies im altväterischen Sinn geurtheilt, denn die Erfahrung hat den Irrthum einer solchen Prahlerei offenbart. Namentlich machen die neuerfundenen Belagerungsmaschinen es nothwendig, die größte Sorgfalt auf die Mauern zu verwenden, damit sie so stark und fest als möglich gemacht werden. Endlich müssen auch die öffentlichen Gebäude und Plätze ihrer Bestimmung gemäß angelegt seyn [1]); doch darf man sich hier nicht in Einzelheiten verlieren; denn über dergleichen Manches auszudenken, ist leichter, als es auszuführen. Beim Reden braucht man nur zu wünschen, der Erfolg aber hängt von der Fügung der Umstände ab.

[1]) Pol. 7, 12.

b. Innere vom Glück unabhängige Bedingungen zur Verwirklichung der besten Verfassung.

Ist nun ein solcher Staat da, welcher von den angegebenen äußeren Umständen begünstigt wird, dann ist es nicht mehr das Werk des Glücks, sondern der Einsicht, daß in demselben sich das Leben tugendhaft gestalte [1]). Das Wichtigste in jeder Kunst und Wissenschaft ist aber der Zweck und die zum Zweck führenden Mittel. Es kann nemlich der Zweck richtig aufgefaßt seyn, aber beim Handeln verfehlt man seine Erreichung; andererseits kann man alles zum Ziel Führende in Händen haben, aber das Ziel selbst ist unrichtig aufgefaßt. Es ist nun Glückseligkeit der Zweck des Staats, und dieselbe besteht in der vollendeten Wirksamkeit und Anwendung geistiger Tüchtigkeit und zwar nicht in relativer, sondern in absoluter Weise. Denn das Relative oder Bedingte ist das Nothwendige [2]), was um eines Anderen willen Statt findet; das Absolute dagegen ist das Schöne, dasjenige, was seinen Zweck in sich selbst hat. So gehen z. B. in Sachen des Rechts die gerechten Bestrafungen und Züchtigungen zwar von der Tugend aus, aber andererseits sind sie nothwendig und haben das Schöne in der Weise des Nothwendigen; es handelt sich hier nur um die Wegschaffung eines Uebels, und wünschenswerther würde es seyn, wenn dies gar nicht nöthig wäre. Dagegen sind die auf Ehrenbezeugungen und Wohlstand gerichteten Handlungen absolut vortrefflich, sie sind nicht negativ, sondern gehen in positiver Weise auf Bereitungen und Erzeugungen von Gütern. Es sind nun die äußeren Güter nicht die Ursache der Glückseligkeit, sondern der Tugendhafte (σπουδαῖος) ist ein solcher, dem wegen seiner Tugend das Gute

[1]) Pol. 7, 13.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 129. Anm. 4.

das absolut Gute ist [1]). Daher hängt es auch nicht mehr vom Glück ab, ob ein Staat, der die nothwendigen äußeren Mittel besitzt, tugendhaft sey. Er ist es dadurch, daß die Bürger, welche an der Staatsverwaltung Antheil haben, tugendhaft sind, und da die Bürger als solche alle an der Verwaltung Theil haben, so fragt es sich, wie wird ein Mann tugendhaft. Wenn es nun auch möglich ist, daß Alle insgesammt tugendhaft sind, aber nicht jeder Bürger einzeln genommen, so ist Letzteres doch wünschenswerther; denn aus der Tugend der Einzelnen folgt auch die der Gesammtheit. Sittlich gut und tugendhaft wird nun aber der Mensch durch dreierlei: durch Natur, Gewöhnung, Vernunft [2]); alles drei muß harmonisch zusammenstimmen [3]), und dies wird durch die Erziehung erreicht. Für diese ist aber der Unterschied wichtig, ob die Herrschenden und Beherrschten, woraus jede politische Gemeinschaft besteht, abwechseln oder lebenslänglich dieselben bleiben sollen [4]). Letzteres könnte nur Statt finden, wenn die Einen, wie Götter und Heroen, vor den Anderen hervorragten [5]). Doch da dies nicht leicht anzunehmen ist, so müssen offenbar Alle in gleicher Weise abwechselnd herrschen und gehorchen; denn hierin besteht die Gleichheit unter denen, welche gleiche Berechtigung gegen einander haben, und schwer ist es, ohne diese Gerechtigkeit die Verfassung dauernd zu erhalten. Dennoch bleibt ein Unterschied zwischen denen, welche herrschen, und zwischen denen, die gehorchen [6]). Die Natur selbst führt hierauf durch den Unterschied zwischen Jugend und Alter. Wer nun seinem Alter gemäß beherrscht wird, der ist hierüber nicht unwillig, noch

---

[1]) Vergl. oben p. 265 u. 279.

[2]) Vergl. oben p. 283.

[3]) Vergl. Pol. 7, 15. p. 1334. b. 9.

[4]) Pol. 7, 14.

[5]) Vergl. oben p. 473. Pol. 3, 13.

[6]) Vergl. oben p. 470.

hält er sich zu gut dazu, zumal wenn er weiß, daß er bei vorgerücktem Alter gleichfalls Antheil an der Verfassung erhält. Es sind demnach gewissermaßen dieselben, welche herrschen und gehorchen, gewissermaßen auch nicht, und diesen Rücksichten muß daher die Erziehung entsprechend seyn; denn wer gut herrschen soll, muß zuvor gehorcht haben. Es giebt nur eine Herrschaft des Despoten, welche nur das Beste des Herrschenden im Auge hat, und eine Herrschaft über Freie, welche für das Wohl des Beherrschten sorgt. Was aber geboten wird, davon unterscheidet sich einiges nicht sowohl hinsichtlich der Verrichtungen als des Zwecks; nur durch letzteren bestimmt sich das, was anständig und nicht anständig ist zu thun, so daß manche Verrichtungen, die für einen Diener zu gehören scheinen, auch für freigeborene Jünglinge sich ziemen. Da nun die Tugend des Bürgers und des Herrschenden übereinstimmt mit der Vollkommenheit des Menschen überhaupt, und jeder erst gehorchen lernen muß und dann herrschen, so hat der Gesetzgeber dies zu ermitteln, wie ein Mensch tugendhaft werde, und durch welche Bestrebungen dies geschehe und welches das Ziel des tugendhaften Lebens sey. Dies Ziel ergiebt sich, wenn man die beiden wesentlichen Hauptrichtungen des geistigen Lebens auffaßt, die sich offenbaren in der niederen, der Vernunft nur gehorchenden Thätigkeit und in der höheren, welche als solche die Vernunftbegabte ist. Diese ist als das Bessere das Ziel, und die niedere Thätigkeit ist nur um der höheren willen da. Die Vernunftthätigkeit selbst aber ist wieder eine doppelte, insofern sie sich als praktische und theoretische wirksam zeigt, und auch hier giebt sich dasselbe Verhältniß zu erkennen, und in dem Besseren ist das Ziel oder der Zweck enthalten. Ebenso ist es mit den Handlungen, als den Aeußerungen dieser geistigen Thätigkeiten, und man muß daher entweder die gesammten Thätigkeiten des Geistes auszubilden bemüht seyn oder die praktische und theoretische Vernunft zu erreichen streben; denn für Jeden ist dasjenige das Vorzüglichste, wodurch er des

Höchsten theilhaftig werden kann. Auch in dem Leben offenbart sich gleichfalls eine doppelte Richtung; es theilt sich nemlich in Geschäftigkeit und Muße, in Krieg und Frieden, und alles, was gethan wird, in das Nothwendige und Nützliche einerseits und in das Schöne andererseits. Das Bessere bestimmt sich auch hier, wie bei den Thätigkeiten des Geistes, nach dem Zweck. Der Krieg muß des Friedens wegen, die Geschäftigkeit um der Muße willen, das Nothwendige und Nützliche des Schönen wegen gewählt werden. Auf alles dies hat nun der Gesetzgeber bei seinen Einrichtungen Rücksicht zu nehmen, und muß namentlich das Bessere und das Ziel im Auge behalten sowol in Bezug auf die geistigen Thätigkeiten, als auch auf die Handlungen und Lebensweisen. Es müssen die Bürger fähig seyn zu thätigen Unternehmungen und zum Kriegführen, aber viel mehr noch in Frieden und Muße zu leben; sie müssen das Nothwendige und Nützliche thun können, aber noch viel mehr das Schöne. Nach diesen Gesichtspunkten sind sie sowol in der Jugend als in jedem der Erziehung bedürftigen Lebensalter zu erziehen. Es verfehlen daher diejenigen Staaten ihren Zweck, welche nur auf das Nützliche und das Gewinnbringende ihr Augenmerk richten, und das Kriegswesen zur Hauptsache machen, um die Uebermacht über andere Staaten zu gewinnen. Es haben einige der späteren Schriftsteller dies an der lacedämonischen Verfassung gepriesen und den Gesetzgeber deshalb bewundert. Doch es bewährt sich sowol durch die Theorie als durch die Erfahrung, daß kriegerische Staaten sich nur so lange erhalten, als sie Krieg führen, und zu Grunde gehen, sobald sie die Herrschaft erlangt haben; denn im Frieden verlieren sie, wie das Eisen, die Schärfe, und der Gesetzgeber trägt die Schuld, welcher das Volk nicht erzogen hat zu den Künsten des Friedens. Da nun der Friede der Zweck des Krieges ist, die Geschäftigkeit der Zweck der Muße, und da außerdem den Menschen sowol einzeln, als auch in gemeinsamem Verein ein und dasselbe Ziel gesteckt ist, so gehören zu

den Tugenden, die für den Genuß der Muße und der Erholung nützlich sind, nicht nur solche, deren Wirkungskreis in der Muße, sondern auch solche, wo er in der Geschäftigkeit liegt [1]). Denn viele nothwendige Bedürfnisse müssen vorhanden seyn, bevor man sich einer sorgenfreien Muße erfreuen kann. Es muß daher im Staate sich offenbaren Besonnenheit, Tapferkeit, Standhaftigkeit; denn Muße ist nicht für Sclaven, und Leute, die nicht männlich der Gefahr zu stehen wissen, sind Sclaven eines Jeden, der sie angreift. Für die Zeit des geschäftigen, unruhigen Lebens ist Tapferkeit und Standhaftigkeit nöthig, für die Zeit des stillen zurückgezogenen Lebens Philosophie, und für beide Zustände Besonnenheit und Gerechtigkeit, aber vorzugsweise für die, welche in Frieden und in Muße leben, weil der Genuß des Glücks und der Muße im Frieden leicht zum Uebermuthe verleitet. Es muß daher ein glücklicher Staat im Besitz dieser Tugenden seyn und nicht nach Art der Lacedämonier die Tugend üben, denn diese glauben die höchsten Güter durch Ausübung einer gewissen einzelnen Tugend erwerben zu können [2]). Da nun das höchste Gut nicht im Kriege gewonnen werden kann, so sind die übrigen Tugenden vorzüglicher, als die kriegerischen, und ihr Genuß muß um ihrer selbst willen erstrebt werden. Um nun den Menschen zur Wirksamkeit im sittlichen Guten hinzuleiten, fragt es sich, ob man die Erziehung mit der Gewöhnung oder der Vernunft zu beginnnen hat. Soviel ist zunächst klar, daß, wie in anderen Dingen, die Geburt von einem Anfange ausgeht, und das Ziel der Geburt, die Vollendung des Körpers, wieder der Anfang für ein anderes Ziel ist. Für den Menschen ist nun aber die Vernunft und der Geist das Ziel der Natur und hierauf muß die sich entwickelnde Menschennatur und ihre Gewohnheiten hingeleitet werden. Sowie nun Seele und Leib

---

[1]) Pol. 7, 15.

[2]) Vergl. Pol. 8. 4.

ein Zwiefaches ist, so ist auch in der Seele selbst ein Zwiefaches zu unterscheiden, das Vernunftlose und das Vernunftbegabte oder, nach der einem jeden eigenthümlichen Thätigkeit, die Begierde und die Vernunft. Der Entwickelung nach ist der Leib früher, als die Seele, und ebenso das Vernunftlose vor dem Vernunftbegabten; denn Reizbarkeit, Wollen, ja auch Begierde äußert sich bei den Kindern schon, sobald sie nur geboren sind. Ueberlegung aber und Vernunft entwickelt sich erst mit dem vorrückenden Alter. Daher ist auf den Körper früher Sorgfalt zu richten, als auf die Seele, dann zunächst auf das Begehren, d. h. man sorge für die Begierde um der Vernunft willen, sowie für den Körper um der Seele willen [1]). Damit nun der Körper der zu Erziehenden möglichst vollkommen werde [2]), so hat der Gesetzgeber gleich von vorne herein auf Alles zu achten, was sich auf die Ehe bezieht [3]). Es müssen zunächst die Ehegenossen in ihrem Alter nicht zu sehr von einander verschieden seyn, denn hieraus entstehen unter ihnen nur Zwistigkeiten und Mißhelligkeiten. Auch in Rücksicht auf die Kinder ist dies wichtig. Denn stehen diese an Jahren allzu sehr hinter den Vätern zurück, so genießen weder die Aeltern den Dank von ihren Kindern, noch die Kinder die rechte Unterstützung von ihren Vätern. Stehen Kinder und Väter einander an Jahren allzunahe, so ist die Ehrfurcht der Kinder geringer und es wird für sie die Abhängigkeit von den Eltern in Bezug auf die Vermögensverwaltung drückender und erzeugt leicht Mißhelligkeiten. Damit aber die Körperbeschaffenheit der erzeugten Kinder dem Verlangen des Gesetzgebers entspreche, so ist deshalb vor Allem das Alter für die eheliche Verbindung

---

[1]) Vergl. Pol. 8, 3. extr.

[2]) Pol. 7, 16.

[3]) Vergl. zu diesem ganzen Abschnitt über die Erziehung: Aristoteles Staatspädagogik von Dr. Alex. Kapp (Hamm 1837.) p. 118 sq.

zu berücksichtigen, und es ergiebt sich zur Beseitigung der bezeichneten Uebelstände als zweckmäßig, daß die Frauen etwa mit achtzehn Jahren, die Männer aber mit sieben und dreißig heirathen. In Rücksicht auf die Leibesbeschaffenheit der Eltern ist weder zur Tüchtigkeit für die Ausführung der Staatsgeschäfte, noch zur Gesundheit und Kindererzeugung eine Athleten-Constitution erforderlich; andererseits darf aber der Körper nicht kränklich und schwächlich seyn, sondern es ist diejenige Körper-Constitution, welche zwischen beiden liegt, die beste. Ausgearbeitet muß der Körper sich haben, aber nicht durch gewaltsame und bloß auf ein Ziel gerichtete Anstrengungen, wie bei den Athleten, sondern durch solche, die vorbereiten auf die Beschäftigungen eines freien Mannes; und dies gilt sowol von den Männern als auch von den Weibern. Während der Schwangerschaft müssen die Weiber ihren Körper pflegen, aber dabei nicht in Trägheit verfallen, sondern täglich sich eine mäßige Bewegung machen, etwa einen Gang zum Dienste der Gottheiten, unter deren Schutz die Geburt steht. In größerer Ruhe müssen sie sich dagegen geistig verhalten; denn wie der Boden auf die Pflanze, so wirkt auf die Leibesfrucht Alles, wodurch die Mutter innerlich afficirt wird. Kein verkrüppeltes Kind werde auferzogen und hinsichtlich der Anzahl der Kinder muß die Beschränkung dadurch erreicht werden, daß die Frucht, ehe sie Empfindung und Leben erhält, abgetrieben werde [1]). Gleich nach der Geburt der Kinder ist die Nahrung ein wichtiges Moment [2]), und zu derselben bewährt sich durch die Erfahrung die Milchsubstanz am meisten; Wein dagegen ist ganz zu vermeiden, weil durch den Genuß desselben bei Kindern sich Krankheiten erzeugen. Dann muß der Körper der Kleinen nicht verweichlicht werden und es ist nützlich, sie schon früh an die Kälte zu gewöhnen und zur physischen Entwickelung sind

---

[1]) Vergl. Kapp a. a. O. p. 256 sq.

[2]) Pol. 7, 17.

der zarten Körperbeschaffenheit angemessene Bewegungen erforderlich [1]). **Bis ins fünfte Jahr, bis wohin die Kinder, um ihren Wachsthum nicht zu stören, weder mit Lernen, noch mit schweren Anstrengungen beschäftigt werden, ist nur soweit kör**perliche Bewegung nöthig, damit der Körper vor Trägheit bewahrt bleibe. Dies kann durch Spiele und andere Beschäftigungen geschehen; doch dürfen solche Spiele nicht für einen freien Menschen unanständig seyn, noch zu anstrengend, noch zu erschlaffend. Auch auf die Erzählungen und Sagen haben die Knabenaufseher zu achten, damit die Kinder nichts Ungehöriges mit anhören; denn alles dergleichen muß früh vorbereitend seyn für die künftigen Lebensbeschäftigungen, und deshalb sollen auch die Spiele soviel als möglich Nachahmungen der späteren ernsten Beschäftigungen seyn. Das heftige Schreien und Weinen darf man den Kindern nicht, wie Einige wollen, verwehren; denn dies ist eine Art von Uebung für den Körper und trägt zum Wachsthum bei. Aber vor Allem bewahre man die Kinder, da sie bis zum siebenten Jahr im elterlichen Hause erzogen werden, vor dem Verkehr mit den Sclaven, damit ihre Augen und Ohren von allen eines freien Menschen unwürdigen Gegenständen fern gehalten werden. Ueberhaupt muß der Gesetzgeber jedes schändliche Reden, wie nur irgend ein anderes Uebel, aus dem Staat verbannen; denn die Neigung, etwas Schändliches zu reden, hat leicht ähnliche Handlungen zur Folge; vor Allem muß aber dergleichen aus dem Kreise der Jugend verbannt werden. Fehlt hiergegen Einer, so muß er, wenn er noch nicht erwachsen ist und noch nicht Theil hat an den gemeinsamen Mahlen, mit Schimpf und Schlägen gezüchtigt werden; ist er schon erwachsen, so muß er wegen seiner sclavischen Gesinnung mit Sclavenschande belegt werden. Sowie nun dergleichen Reden, ebenso müssen auch unanständige Gemälde oder Schilderungen untersagt seyn,

---

[1]) Vergl. Kapp a. a. O. p. 122 sq.

und die Obrigkeit hat dafür zu sorgen, daß weder eine Bildsäule noch ein Gemälde solche Scenen darstelle, außer an den Festen gewisser Gottheiten, an welchen die Sitte muthwillige Ausgelassenheit gestattet. An solchen Festen erlaubt das Gesetz auch nur den Erwachsenen die Theilnahme. Die Jüngeren muß man aber weder bei Spottspielen noch bei Komödien zulassen dürfen, damit sie vor den daraus entspringenden Nachtheilen bewahrt bleiben. Denn die ersten Eindrücke haften am tiefsten, und man muß von der Jugend Alles fern halten, was lasterhafte oder böswillige Gesinnung erzeugt. Sind nun die ersten fünf Jahre zurückgelegt, so müssen sie in den zwei Jahren bis zum siebenten schon Zuhörer und Zuschauer bei den Unterrichtsgegenständen werden, die sie später lernen sollen. Es giebt nun zwei Altersstufen, nach welchen die Erziehung geschieden werden muß: die erste geht vom siebenten Jahr bis zur Mannbarkeit, die zweite von da bis zum ein und zwanzigsten. Unzweckmäßig (οὐ καλῶς) ist die Abtheilung derer, welche nach der Siebenzahl die Altersstufen scheiden. Man muß bei solcher Eintheilung sich an die natürliche Entwickelung anschließen; denn jede Kunst und Erziehung will nur Ergänzung der Natur seyn [1]). Vom siebenten Jahr an muß die Erziehung eine öffentliche seyn; denn daß diese den Einzelnen überlassen bleibe und nicht vielmehr ein Gegenstand der Sorge von Seiten des Staats sey, erscheint zweckwidrig, weil der jedesmaligen Verfassung das Leben der Bürger entsprechen muß; denn der jeder Verfassung eigenthümlich entsprechende sittliche Charakter sichert den Bestand der Verfassung, sowie er sie andererseits auch hervorbringt, und der bessere sittliche Charakter ist auch Ursache einer besseren Verfassung. Es muß daher die Jugenderziehung ein Hauptgeschäft für den Gesetzgeber seyn [2]). Da der Zweck des gesammten Staats nur einer

[1]) Vergl. Kapp a. a. O. p. 113 sq.

[2]) Pol. 8, 1.

ist, so muß offenbar auch die Erziehung nothwendig ein und dieselbe für Alle, und die Sorge für sie eine gemeinsame seyn, und außerdem, was in Gemeinschaft geschehen soll, muß auch in Gemeinschaft geübt werden. Nicht darf man glauben, daß der Bürger nur sich selbst angehöre, sondern alle gehören dem Staat an; denn jeder ist ein Theil des Staats und die Sorge für den Einzelnen hat nur das Ganze zum Zweck. Für die Jugenderziehung selbst ist es aber wichtig, daß bestimmt werde, in welchen Gegenständen die Jugend unterrichtet werden muß [1]), zumal da die Ansichten hierüber so verschieden sind, sey es nun, daß man die Tugend als den Zweck setzt oder den besten Lebensgenuß. Ebenso wenig ist klar, ob man auf den Verstand oder auf das Sittliche der Seele hinzuwirken habe. Vom Standpunkt der alltäglichen Erziehungsweise bleibt es durchaus unklar, ob es bei der Jugendbildung ankomme auf die Erleichterung des Broderwerbs oder auf die Beförderung der Tugend oder auf die höheren geistigen Bestrebungen der Kunst und Wissenschaft (*τὰ περιττά*) [2]). Ja selbst hinsichtlich der Tugend verehren in derselben nicht Alle ein und dasselbe; daher denn auch die Ansichten über die Vorübung zu derselben von einander abweichend sind. Offenbar ist es nun, daß unter den gemeinnützigen Gegenständen die zum Lebensunterhalt nothwendiger gelehrt werden müssen; aber gleichfalls ist es einleuchtend, daß bei der großen Verschiedenheit zwischen den Beschäftigungen der Freigebornen und der Sclaven nicht alle hierhergehörigen Gegenstände gelehrt zu werden brauchen, sondern unter den gemeinnützigen nur die, welche den, der sie betreibt, nicht herabwürdigen. Als herabwürdigend (*βάναυσον*)

---

1) Pol. 8, 2.

2) Vergl. Eth. 6, 7. g. E., wo von den Weisen gesagt wird, daß sie nicht praktisch wären und nicht das wüßten, was ihnen nützlich sey, wohl aber wüßten sie *καὶ περιττὰ καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια*.

muß aber jede Beschäftigung, jede Kunstfertigkeit und Kenntniß gelten, welche den Leib oder die Seele oder das Denkvermögen untüchtig macht zur Anwendung und Ausübung der Tugend. Selbst unter den freien Künsten und Wissenschaften sind einige zwar bis auf einen gewissen Grad zu treiben eines freien Menschen nicht unwürdig; ihnen sich aber ganz hinzugeben, um eine Meisterschaft darin zu erreichen, führt die erwähnten Nachtheile mit sich. Es ist ein großer Unterschied, in welcher Absicht man etwas treibt; denn geschieht es um unser selbst oder der Freunde willen oder wegen der Tugend, so ist es eines Freien nicht unwürdig; wer aber eben dasselbe Anderer wegen treibt, der mögte wol als ein Lohnarbeiter und Sclave erscheinen. Es neigen sich daher die gewöhnlichen Unterrichtsgegenstände, je nachdem nur der Vortheil oder Nutzen oder bloß die geistige Ausbildung dabei ins Auge gefaßt wird, nach der Seite des Banausischen, das den Freien herabwürdigt, oder nach der Seite einer edlen, für einen Freigebornen anständigen Beschäftigung. Es sind nun der Gegenstände vier, in welchen die Jugend unterrichtet wird [1]), nemlich Grammatik, Gymnastik, Musik und nach Einigen die Zeichenkunst (*γραφική*). Grammatik und Zeichenkunst treibt man besonders ihres Nutzens wegen für das Leben, und die Gymnastik, weil sie zur Tapferkeit beiträgt. Dagegen könnte man über den Zweck der Musik schon zweifelhaft seyn; denn die Meisten treiben sie jetzt des Vergnügens wegen, während die Alten sie unter die Bildungsmittel rechneten, weil die Natur selbst es fordere, nicht allein auf die rechte Weise geschäftig, sondern auch auf eine schöne Art müßig seyn zu können [2]); denn eine solche Muße ist der Hauptzweck aller Geschäftigkeit. Arbeit und Muße wechseln mit einander ab, und wenn diese vorzüglicher ist als jene, so muß man darauf sehen, was man in

---

[1]) Pol. 8, 3.

[2]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 549. Anm. 2.

der Muße thun will. Das Spiel kann dazu nicht gewählt werden; denn sonst müßte dasselbe der letzte Lebenszweck seyn [1]). Es ist vielmehr nur als Unterbrechung der Geschäftsarbeiten brauchbar, um sich nach der Anstrengung zu erholen, daher man, je nachdem es die Zeit gestattet, das Spielen anwenden kann, gleichsam wie eine Arznei; denn die Gemüthsbewegung beim Spielen ist ein Sichgehenlassen und eine angenehme Erholung. Die Muße aber enthält in sich selbst das Vergnügen, die Glückseligkeit und seliges Leben, das nur den in der Muße lebenden, nicht den Geschäftigen zu Theil wird; denn diese verfolgen ein Ziel, das sie noch nicht erreicht haben. Die Glückseligkeit ist aber Selbstzweck und sie ist nach der Ansicht Aller nicht mit Unlust verbunden. Diese Lust läßt freilich nach der individuellen Richtung eines Jeden verschiedene Bestimmungen zu; der Beste zieht die beste vor, diejenige, welche aus dem Schönsten hervorgeht. Daher muß Manches für die in dem stillen, zurückgezogenen Leben stattfindende Muße gelernt und man muß dazu erzogen werden, und offenbar sind diese Bildungs- und Unterrichtsmittel um ihrer selbst willen da, während die zur Geschäftigkeit vorbereitenden als nothwendige anderen Zwecken dienen. Die übrigen Unterrichtsgegenstände sind nützlich und förderlich für das praktische Leben; die Musik gewährt aber keinen solchen äußerlichen Nutzen; sie bleibt daher nur übrig als bestimmt zur edlen Unterhaltung in der Muße. Daher auch im Homer beim reichlichen Mahle nicht der Sänger fehlt, dem lauschet die schmausende Schaar [2]). Was nun die nützlichen Unterrichtsgegenstände betrifft, so müssen selbst in diesen die Kinder nicht bloß des Nutzens wegen unterrichtet werden. So muß man die Kinder im Lesen und Schreiben auch in Rücksicht darauf unterrichten, daß es ihnen erst dadurch möglich wird, sich auch viele andere Wissenschaften

[1]) Vergl. Eth. 10, 6.

[2]) Hom. Od. 17, 385; 9, 7 sq.

zu erwerben [1]). Die Zeichenkunst müssen sie lernen nicht sowol deshalb, daß sie bei Kauf und Verkauf von Geräthen oder Kunstsachen vor Betrug gesichert sind, sondern damit sie den Sinn für körperliche Schönheit schärfen [2]). Ueberall nur den Nutzen im Auge zu haben, geziemt am wenigsten hochsinnigen und freien Menschen. — Da nun auf den Körper früher gewirkt werden muß, als auf das Denkvermögen, so müssen die Kinder zunächst in der Leibesübung (γυμναστική) und Ringkunst (παιδοτριβική) Unterweisung erhalten [3]), um durch jene dem Körper Gewandtheit zu geben und durch diese ihn zu besonderen Verrichtungen geschickt zu machen. Doch eine Athletenkraft muß die Gymnastik der Jugend nicht geben wollen [4]), denn darunter leidet die Gestalt und das Wachsthum des Körpers. Diesen Fehler haben zwar die Lacedämonier vermieden, allein sie erzeugten durch die körperlichen Anstrengungen eine thierische Wildheit, in der Meinung, daß hierdurch Tapferkeit gefördert werde. Abgesehen von dieser einseitigen Richtung auf Eine Tugend sind die Mittel zu dieser nicht einmal zweckmäßig gewählt; denn weder bei Thieren noch bei Völkern sehen wir die Tapferkeit im Gefolge der wildesten, sondern vielmehr der ruhigeren und löwenartigen Charaktere. Es giebt auch viele Völker, die zum Morden und Menschenfressen leicht bei der Hand sind; aber Tapferkeit besitzen sie nicht, so bereit sie auch sind zu Raub und Mord. Nicht der thierischen Wildheit, sondern dem Schönen gebührt der Vorrang, denn nicht der Wolf, noch irgend ein reißendes Thier, kann den Kampf der Gefahr auf edle Weise bestehen, sondern nur der wackere Mann. Geht man daher in der Leibesübung der Knaben zu weit und läßt sie ungebildet in

---

[1]) Vergl. Kapp a. a. O. p. 183 sq.
[2]) Vergl. ebend. p. 187 sq.
[3]) Vergl. ebend. p. 136 sq.
[4]) Pol. 8, 4.

den nothwendigen Dingen, so macht man sie in Wahrheit zu banausischen Menschen, indem man sie bloß nach Einer Richtung des Staatsdienstes brauchbar macht, und noch dazu hierin, wie die Vernunft sagt, auf eine schlechtere Art als Andere. Um nun hierin das Maaß nicht zu überschreiten, so müssen bis zum mannbaren Alter leichtere Uebungen vorgenommen und alle Zwangsdiät ferne gehalten werden, damit das Wachsthum nicht gestört werde. Haben die jungen Leute drei Jahre nach der Mannbarkeit sich in den übrigen Unterrichtsgegenständen geübt, dann ist es zweckmäßig, das folgende Alter schwereren Arbeiten und einer strengeren Diät zu unterwerfen; denn nie darf man sich zu gleicher Zeit mit dem Geist und Körper anstrengen, weil das Eine immer störend auf das Andere einwirkt. — Was nun die Musik betrifft, so müssen über sie mehrere zweifelhafte Punkte noch näher erörtert werden [1]), da es nicht leicht ist, die Kraft, welche sie ausübt, darzustellen, noch auch, zu welchem Zweck sie getrieben werden soll. Es fragt sich, ob sie nur ein Spielwerk ist zum bloßen Zeitvertreib und zur Erholung, wie etwa die Trinkgelage und der Schlaf; denn diese beiden Dinge sind an und für sich nicht werthvoll, aber doch angenehm und „wiegen die Sorge in Schlummer" [2]). Oder trägt vielmehr die Musik etwas bei zur sittlichen Bildung, und giebt, wie die Gymnastik, dem Körper eine gewisse Haltung, so dem Charakter eine bestimmte Richtung, indem sie gewöhnt, sich auf die rechte Weise freuen zu können? oder trägt sie bei zur edlen Unterhaltung in der Muße und zur Erhöhung des geistigen Lebens? Soviel ist klar, daß die Knaben nicht des Spiels wegen dürfen unterrichtet werden; denn wer lernt, spielt nicht, und nicht ohne Mühe ist das Lernen. Aber auch die edle Unterhaltung der Muße paßt sich noch nicht für junge Leute bei ihrem unreifen

[1]) Pol. 8, 5. Vergl. Kapp a. a. O. p. 148 sq.

[2]) Eurip. Bacch. 380.

Alter; denn der letzte Zweck kommt dem Unreifen nicht zu. Nun könnte man aber sagen, dasjenige, was für die Knaben ein ernsthaftes Geschäft ist, sollte ihnen im männlichen und gereiften Alter zum Spiele dienen, und wenn dem so ist, so brauchten sie die Musik nicht selbst zu lernen, sondern könnten durch andre ausübende Künstler am Vergnügen und Lernen zugleich Theil nehmen, zumal da die Künstler, welche sie als Hauptsache trieben, Vollendeteres vorzutragen im Stande wären, als die, welche nur soviel Zeit darauf verwendeten, als zum Lernen nöthig ist. Sollen die jungen Leute aber dergleichen selbst ernstlich treiben, so müßte man sie auch zur Kochkunst anleiten, was doch ungereimt ist. Dieselbe Bedenklichkeit findet auch statt in Rücksicht auf die beiden anderen Punkte, insofern die Musik beiträgt, einerseits zur Veredlung des Charakters, andererseits zur Erheiterung des Lebens und zur edlen Unterhaltung in der Muße. Beides läßt sich erreichen, ohne daß man die Musik selbst erlernt und ausübt. Auch Zeus singt ja und spielt nicht selbst bei den Dichtern, ja es werden sogar solche, die Profession aus der Musik machen, zu den Handwerkern gezählt, und man hält dafür, daß die Ausübung derselben sich nicht für einen Mann gezieme, außer beim Wein oder im Scherze. — Vor Allem ist nun zunächst die Frage zu erörtern, ob die Musik als ein Bildungsmittel anzusehen ist oder nicht, und auf welchen von den drei oben erwähnten Punkten sie sich bezieht, auf Veredlung, auf Spiel oder auf edle Unterhaltung. Dem Begriffe gemäß ist es, daß sie alles drei auf gleiche Weise gewährt; denn das Spiel dient zur Erholung und diese muß als ein Arzneimittel gegen die durch Anstrengung verursachte Unlust angenehm seyn. Ebenso unleugbar muß die edle Unterhaltung nicht nur das Schöne, sondern auch das Vergnügen in sich begreifen; denn die Glückseligkeit enthält beides als Moment in sich. Die Musik wird nun aber von Allen für etwas im höchsten Grade Angenehmes gehalten, sey sie vom Gesang begleitet oder nicht, und Musäus schon nennt den Ge-

sang der Sterblichen süßestes Labsal, weshalb man sie auch mit Recht in geselligen Kreisen und Unterhaltungen herbeiruft, weil sie das Herz zu erheitern vermag. Schon von dieser Seite betrachtet, müßte sie in die Erziehung der Jugend aufgenommen werden, denn jedes unschuldige Vergnügen entspricht nicht nur dem letzten Zweck, sondern gewährt auch Erholung, und da dem Menschen nur selten die Freude an der Erreichung seines höchsten Ziels vergönnt ist [1]), so dürfte es schon des bloßen Vergnügens wegen, abgesehen von jenem höheren Zweck des Lebens, wohlgethan seyn, sich seine Erholung in den aus der Musik hervorgehenden Genüssen zu suchen. Es wird aber den Menschen oft das Spiel zum letzten Zweck und freilich schließt dieser auch das Vergnügen nicht aus, nur ist nicht jedes beliebige mit demselben vereinbar. Indem nun der Spieltrieb in den Menschen sich geltend macht, so greifen sie nach dem gewöhnlichen Vergnügen und verwechseln dieses mit dem wahren, weil zwischen beidem eine gewisse Aehnlichkeit Statt findet. Wie nemlich der Zweck des Lebens nicht um eines Zukünftigen willen wünschenswerth ist, ebenso werden dergleichen Vergnügungen nicht wegen eines Zukünftigen, sondern wegen des Vergangenen gesucht, wegen Anstrengung und Mühe. Hierin liegt nun die Ursache, weshalb die Menschen in solchen Vergnügungen die Glückseligkeit suchen. Daher ist man nun auch für die Musik eingenommen, nicht allein, weil sie Wohlgefallen und Vergnügen gewährt, sondern auch von Nutzen ist zur Erholung nach der Anstrengung. Doch dies ist etwas Accidentelles, und damit ist das Wesen der Musik noch nicht erklärt, welche von höherem Werth ist, als daß man bloß das gemeine Vergnügen daraus ziehen sollte, für welches Alle empfänglich sind, nemlich jenes physisch Angenehme, wodurch sie für jedes Alter und für jeden Charakter wohlthuend ist [2]).

---

[1]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 549 sq.

[2]) Vergl. Probl. XIX, 38, wo der Grund angegeben wird, weshalb

Man muß vielmehr achten auf den Einfluß, den sie ausübt auf die Sittlichkeit und auf die Seele überhaupt. Dieser ist nicht abzuleugnen. Des Olympus [1]) Gesänge erfüllen nach Aller Geständniß die Seele mit Begeisterung. Die Begeisterung ist aber ein Affekt des Sittlichen in der Seele. Schon bei jeder kunstgemäßen Darstellung von Leidenschaften durch die Rede werden selbst ohne Begleitung der Rhythmen und Melodien [2]) gleichstimmige Gefühle in den Zuhörern erweckt. Da nun die Musik das Angenehme nur als etwas Accidentelles in sich schließt, die Tugend aber darin besteht, sich auf die rechte Weise zu freuen, zu lieben und zu hassen, so muß offenbar nichts so eifrig durch Unterricht und Gewöhnung erstrebt werden, als daß man ein richtiges Urtheil gewinnt über gute Sitten und schöne Handlungen, und daß man an denselben seine Freude findet. Vorzugsweise sind nun aber Rhythmen und Melodien von den Gemüthsstimmungen, wie von Zorn und Sanftmuth, von Tapferkeit, Besonnenheit, so wie

---

wir uns von Natur an Rhythmus, Melodie und Einklang ergötzen, als an naturgemäßen Bewegungen. Vergl. ebend. XIX, 18 u. 21.

[1]) Vergl. Plat. Sympos. p. 315. c. und daselbst Stallbaum.

[2]) Vergl. Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten von Eduard Müller 2te Bd. p. 6. p. 346 sq. Es ist hier die epische Dichtung angedeutet, welche von den Rhapsoden ohne Begleitung von Musik vorgetragen wurde. Gezwungen ist die Construktion unserer Stelle, wie sie Ed. Müller a. a. O. p. 377 vorschlägt, nach welcher χωρὶς soviel seyn soll als ἄνευ λόγου und der Genitiv τῶν ῥυθμῶν καὶ τῶν μελῶν αὐτῶν von συμπαθεῖς abhängig ist, so daß hier die Macht der Musik ohne das begleitende Wort bezeichnet wäre, wie Probl. 19, 27. Doch an unserer Stelle spricht Aristoteles zunächst ganz allgemein von der Macht, welche jede kunstgemäße Darstellung durch Nachahmung der Leidenschaften ausübe. Erst weiter unten kommt er mit den Worten: ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἐστι μιμήματα τῶν ἠθῶν auf die Macht der Musik, wie sie durch ihre Melodien selbst, ohne weiter von Worten begleitet zu seyn, auf die Gemüthsstimmung wirke.

von den entgegengesetzten und den übrigen ethischen Eigenschaften, solche lebendige Nachahmungen, daß sie den wirklichen Gemüthszuständen, die nachgeahmt werden, am nächsten kommen. Thatsachen sprechen hierfür, indem ja in der Seele der Zuhörer solchen Rhythmen und Melodien entsprechende Veränderungen vorgehen. Die Gewöhnung nun, an den Abbildern Freude oder Schmerz zu empfinden, kommt sehr nahe der Stimmung der Seele bei ähnlichen Anlässen in der Wirklichkeit. So erzeugt das Anschauen eines Bildes dieselbe Freude, welche man empfindet beim Anblick der Person, die in demselben dargestellt ist. In den übrigen Sinnen, wie in dem Fühlbaren und Schmeckbaren, findet sich keine solche ethische Wirkung [1]), höchstens etwa in dem Sichtbaren ein wenig; denn die verschiedenen Arten der Haltung des Körpers sind von solcher Natur, aber sie wirken nur schwach auf die Empfindung, und nicht Alle haben hierfür ein geschärftes Auge [2]). Außerdem sind die sichtbar werdenden Gestalten und Farben nicht sowol wirkliche Abbilder der Charaktere, als vielmehr nur Zeichen und Andeutungen von Gemüthsbewegungen, wie sie sich in den leidenschaftlichen Zuständen auf der Oberfläche des Körpers, namentlich im Gesicht, beim Erröthen und Erbleichen darstellen. Aber dennoch ist es nicht gleichgültig, welche Gemälde die Jünglinge zum Anschauen erhalten. Vom Pauson dürfen sie nichts sehen, sondern von Polygnot [3]) oder wer sonst von Malern und Bildhauern sich auf den Ausdruck des Sittlichen gelegt hat [4]). Dagegen sind in den bloßen Melodien als solchen sittliche Eigenschaften bestimmt dargestellt.

---

[1]) Vergl. Probl. 19, 27 u. 29.

[2]) Vergl. Müller a. a. O. p. 10 sq. u. p. 348 sq.

[3]) Vergl. K. O. Müller Handb. der Archäologie der Kunst, §. 134 und 137.

[4]) Vergl. magn. mor. 1, 19. init. und poet. c. 2, 5. 25.

Dies zeigt sich in der Verschiedenheit der Tonarten [1]), welche den Zuhörer auf verschiedene Weise afficiren, indem einige, wie die mixolydische, zur Traurigkeit und Niedergeschlagenheit stimmen, andere dagegen bei ihrem üppigen Charakter eine erschlaffende Stimmung hervorrufen, während die dorische Tonart allein in eine gemäßigte, ernstgefaßte Stimmung versetzt, und die phrygische zur Begeisterung fortreißt. Eine ähnliche Wirkung üben die Rhythmen aus, indem einige einen ruhigeren Gang haben, andere einen lebhafteren, und von letzteren wiederum die einen stark und heftig sind, die andern dagegen von einer edleren, gehaltenern Bewegung. Aus diesem Allen ist nun der sittliche Einfluß der Musik einleuchtend, und sie muß daher ein Bildungsmittel der Jugend seyn, um so mehr als sie ihrer Natur nach zu dem Reizvollen gehört und sich deshalb für das Jugendalter eignet, welches freiwillig bei nichts Reizlosem Ausdauer hat. Wie sehr Harmonie und Rhythmus in einer näheren Beziehung zur Seele stehen, sieht man aus denjenigen Philosophen, welche von der Seele behaupten, daß sie Harmonie sey, oder eine Harmonie in sich enthalte [2]). Es ist nun aber noch zu untersuchen, ob die Jugend Vocal- und Instrumentalmusik durch eigene Ausübung derselben erlernen soll oder nicht [3]). Gewiß ist, daß Jeder, welcher selbst Hand ans Werk legt, in einer Sache weit mehr gefördert wird, und außerdem auch ein gründlicheres Urtheil darüber gewinnt. Ohnehin thut es Noth, daß die Knaben eine unterhaltende Beschäftigung haben. Es war die Kinderklapper des Archytas [4]) eine zweckmäßige Erfindung; denn während

---

[1]) Vergl. Kapp a. a. O. p. 167 sq. u. Ed. Müller a. a. O. p. 22. 28. 57.

[2]) Vergl. de an. 1, 462 sq. ibiq. Trendelenb. u. Ed. Müller a. a. O. p. 12.

[3]) Pol. 8, 6.

[4]) Vergl. Kapp a. a. O. p. 159.

die Kinder sich mit dieser abgeben, zerbrechen sie nichts im Hause, da sie nun einmal nicht still sitzen können. Dies ist nun ein den Kindern angemessenes Spielwerk; für größere Knaben dagegen ist der Musikunterricht eine solche Klapper. Es muß daher die Jugend durch praktische Ausübung die Musik erlernen. Was die Grenzen dieses Unterrichts betrifft, so müssen die jungen Leute, nachdem sie zur Bildung ihres Urtheils die Musik selbst getrieben haben, im vorgerückten Alter die eigene Ausübung aufgeben und sich mit der durch den Jugendunterricht gewonnenen Befähigung begnügen, das Schöne richtig zu würdigen und zu genießen. Dann wird sich auch der Einwurf beseitigen lassen, daß das Betreiben der Musik einen handwerksmäßigen Anstrich gebe, zumal wenn man für die zu bürgerlichen Tugenden sich Bildenden die richtige Wahl der Melodien, Rhythmen und Instrumente trifft. Keineswegs darf dieser Unterricht den künftigen Beschäftigungen hinderlich seyn und den Körper zu kriegerischen und bürgerlichen Thätigkeiten untüchtig machen. Bei der Begrenzung, welche der Unterweisung in der Musik gesetzt ist, treiben die jungen Leute die Kunst nicht soweit, wie die Künstler, die sich bei öffentlichen Wettstreiten hören lassen, und sind zugleich überhoben aller wunderlichen, überladenen Künsteleien, die sich durch die Wettstreite selbst in den Unterricht eingeschlichen haben. Sie sind aber auch nicht bloß auf das allgemeine Wohlgefallen beschränkt, welches sogar einige Thiere, so wie auch im Ganzen Sclaven und Kinder an der Musik finden, sondern sie werden soweit gebildet, daß sie an dem Schönen in den Melodien und Rhythmen Freude haben. Hieraus ergiebt sich auch, welche Instrumente für den Unterricht anzuwenden sind. Man darf sich eben so wenig der Flöte dazu bedienen, als jedes anderen Instruments, was für den künstlerischen Wettstreit gebraucht wird [1]), sondern nur diejenigen anwenden,

---

[1]) Vergl. c. 6. g. E.

welche bei den Hörern entweder musikalische Bildung oder Geschmacksbildung überhaupt befördern. Die Flöte ist auch nicht geeignet, eine sittliche Stimmung hervorzubringen, sondern sie erzeugt vielmehr eine ergische Begeisterung, daher sie in solchen Fällen anzuwenden ist, in welcher es beim Hörer mehr auf Reinigung der Leidenschaften, als auf Belehrung ankommt [1]). Dann gestattet das Flötenspiel auch nicht die Begleitung mit Worten. Daher verwarfen die Vorfahren dasselbe mit Recht bei Jünglingen und Freigebornen, obgleich man sich anfangs der Flöte bediente. Als nemlich die Hellenen bei größerem Wohlstande mehr Muße gewonnen hatten und ihr Geist einen kühneren Schwung zu allem Vollendeten nahm, so ergriffen sie, schon vor und gleich nach den Perserkriegen, durch das Gefühl ihrer Thaten emporgehoben, mit Lust alles Erlernbare ohne Auswahl, nur immer nach Mehr suchend. So kam denn auch das Flötenspiel in den Kreis des Unterrichts, sowol in Lacedämon, als auch in Athen [2]); später aber, durch die Erfahrung belehrt, um beurtheilen zu können, was Geistesthätigkeit fördern könne, gab man die Flöte wieder auf, und sinnig ist in dieser Beziehung der Mythos, daß Athene, welcher Wissenschaft und Kunst beigelegt wird, die von ihr erfundene Flöte weggeworfen habe. Wie die Flöte, gab man auch viele von den alten Instrumenten auf und alle die, welche theils zur Erregung der Sinneslust in den Hörern dienen, theils viel mechanische Kunstfertigkeit erfordern [3]). Es ist also sowol rücksichtlich der Instrumente als auch der praktischen Ausführung Alles zu verwerfen, was sich auf den Künstler von Profession bezieht, der die Kunst nicht um seiner eigenen sittlichen Ausbildung

---

[1]) Vergl. Ed. Müller a. a. O. p. 57 u. 72.

[2]) Vergl. Kapp a. a. O. p. 164 sq.

[3]) Vergl. Kapp a. a. O. p. 165. A. u. Ed. Müller a. a. O. p. 79.

willen treibt, sondern wegen des noch dazu niedrig gemeinen Vergnügens der Zuhörer. Eine solche Ausübung der Musik gehört sich nur für die Klasse von Menschen, die sich zum Lohndienst Anderer ganz hingeben. Handwerksmäßig werden sie eben durch das von ihnen erstrebte Ziel, welches ein schlechtes ist; denn die ungebildeten Zuhörer verkehren die Kunst selbst [1]) und verderben die Künstler, die sich nach ihren Launen richten sowol in sittlicher Beziehung [2]) als auch in Haltung und Bewegung des Körpers. — Es bleibt nur noch die Untersuchung über die Harmonien und Rhythmen übrig [3]), erstens ob alle oder nur einige zur Ergötzung zu benutzen sind, ferner ob für die Jugenderziehung dieselbe Scheidung festzusetzen ist oder ob vielmehr, da die Grundelemente der Musik Harmonie und Rhythmus sind, deren Einfluß auf die Erziehung nicht unbekannt bleiben darf, noch ein drittes berücksichtigt werden muß, nemlich ob die melodische oder die eurythmische Musik [4]) den Vorzug verdient. Nach der Eintheilung der Gesänge, wie sie von einigen Philosophen gemacht wird und Beifall verdient, giebt es sittlich bildende, ferner zum Handeln bewegende und endlich begeisternde Gesänge, wonach sie den Charakter der Harmonien, jede ihrer Natur gemäß bestimmen. Da man sich nun der Musik nicht um eines einzigen Vortheils willen, sondern wegen mehrerer bedienen muß, je nachdem man sie zur Erziehung, zur Reinigung der Leidenschaften [5]), zur edlen Unterhaltung, zur Erholung anwendet, so muß sich hiernach auch die Benutzung der verschiedenen Harmonien richten. Zur Erziehung sind die vorzugsweise ethischen anzuwenden; zum bloßen Anhören dagegen, wobei Andere sie vortragen, sowohl

[1]) Vergl. Poet. c. 13. p. 1453. a. 33.
[2]) Vergl. Rhet. 3, 2. p. 1405. a. 23. u. Probl. 30, 10.
[3]) Pol. 8, 7.
[4]) Vergl. Ed. Müller a. a. O. p. 356.
[5]) Vergl. Ed. Müller a. a. O. p. 56.

die zum Handeln aufregenden als die begeisternden [1]). So verschieden auch die Affecte der Seele sind, so sind sie doch in Allen vorhanden; sie unterscheiden sich nur durch den Grad der Stärke oder Schwäche, wie z. B. Mitleid, Furcht, Begeisterung. Es giebt nun Manche, welche der Begeisterung ganz erliegen, und wenn diese die Lieder hören, welche die Seele aus der Begeisterung ziehen, so werden sie durch die heiligen Tonweisen beruhigt, und finden darin gleichsam ein Heil- und Reinigungsmittel [2]). Dasselbe geht offenbar auch in denen vor, die von Mitleid, Furcht oder einer anderen Leidenschaft beherrscht werden; und in allen übrigen insoweit, als sie von einer derartigen Leidenschaft berührt werden. Allen wird eine gewisse Reinigung und wohlthuende Erleichterung zu Theil. Gleichfalls gewähren auch die reinigenden Tonweisen den Menschen eine unschuldige Freude. Deshab lasse man solche Harmonien und Gesänge die theatralischen Tonkünstler bei ihren Preisbewerbungen gebrauchen [3]). Da es nun aber unter den Zuhörern außer den Freien und Gebildeten auch Handwerker, Lohnarbeiter und andere dergleichen rohe, ungebildete giebt, so muß auch auf diese Rücksicht genommen werden, und sowie die Seelen solcher Leute von ihrem naturgemäßen Zustand gewaltsam abgelenkt sind, so giebt es auch Abweichungen der Harmonien und unter den Melodien die syntonischen und chromatischen [4]). Man muß daher den theatralischen Künstlern hier freie Wahl gestatten. Jedoch für den Unterricht sind nur die ethischen Melodien und die entsprechenden Harmonien anzuwenden. Eine solche ist nun die dorische; es sind aber auch andere Tonarten nicht zu verwerfen, welche von philosophisch Gebildeten und theoreti-

---

[1]) Vergl. Ed. Müller a. d. O. p. 66 sq.

[2]) Vergl. Ed. Müller a. a. O. p. 57 sq.

[3]) Vergl. a. a. O. p. 62 sq. A.

[4]) Vergl. Kapp a. a. O. p. 168. A.

schen Musikern empfohlen werden. Mit Unrecht läßt Platon in seiner Republik neben der dorischen nur die phrygische allein gelten, obgleich er noch dazu unter den Instrumenten die Flöte verworfen hat [1]); und doch bringt unter den Harmonien die phrygische dieselbe Wirkung hervor, wie unter den Instrumenten die Flöte, insofern beide wild begeisternd und leidenschaftlich sind. Dies beweist die Poesie, besonders der Dithyrambus und das Beispiel des Philoxenus [2]), dem es nicht gelang, einen Dithyrambus in dorischer Weise zu componiren, sondern der unwillkürlich in die phrygische als die entsprechende Harmonie wieder hineingerieth. Die dorische Tonart ist nach dem Geständniß Aller die gemessenste und hat einen männlich kräftigen Charakter, und eignet sich als die Mitte zwischen zwei Extremen, wodurch sie ihre Verwandtschaft mit den ethischen Tugenden kund giebt, ganz besonders für den Jugendunterricht. Zweierlei muß man stets im Auge behalten: das Mögliche und das Schickliche, insofern Jeder besonders das für ihn Mögliche nnd Schickliche treiben muß. Dies wird durch die verschiedenen Altersstufen bedingt. Die angespannten Melodien zu singen, wird den von Alter Entkräfteten schwer; die Natur verweist sie auf die sanfteren; daher tadeln einige Musiker mit Recht den Platonischen Sokrates, der die sanfteren Harmonien verwarf, weil sie berauschender Natur wären, wobei er jedoch nicht sowol das dem Rausche Eigenthümliche, das stürmisch Aufregende, als vielmehr das Abspannende berücksichtigte. In Rücksicht auf das künftig höhere Alter muß man auch solche Harmonien und Melodien kennen lernen. Wenn es nun außerdem noch unter den Harmonien eine solche giebt, welche sich für das Knabenalter eignet, weil sie Sinn für Anstand einflößt und zur Bildung

[1]) Vergl. de repub. 3 p. 399. a. u. Ed. Müller a. a. O. erst. Bd. p. 244 sq. u. Kapp a. a. O. p. 181 sq.

[2]) Vergl. Kapp a. a. O. p. 173 sq. A.

beiträgt, wie z. B. die lydische Harmonie von einer solchen Beschaffenheit zu seyn scheint, so darf man auch diese nicht vernachlässigen. Hieraus geht aber hervor, daß man drei Hauptbestimmungen für die Erziehung aufstellen muß: das Mittlere, das Mögliche und das Schickliche.

Somit bildet zur Verwirklichung der besten Verfassung, wenn die äußeren Bedingungen zur Gründung eines Staats gegeben sind, die Jugenderziehung den Mittelpunkt, welche daher eine gemeinsame Angelegenheit des Staats seyn muß [1]). Ihr Ziel ist die harmonische Ausbildung aller physischen und geistigen Kräfte, wodurch begründet wird [2]) die Uebereinstimmung der vollendeten Menschen- und Bürgertugend, in der sich das rein Menschliche in seiner ganzen Fülle und Kraft herausgestaltet. Fern wird von dieser Erziehung Alles gehalten, worin sich ein bloßes Streben nach industriellen und die Wissenschaft zum Handwerk herabwürdigenden Zwecken zu erkennen giebt; denn es ist ein großer Unterschied, in welcher Absicht man etwas treibt. Geschieht es um unser selbst oder der Freunde willen oder wegen der Tugend, so ist es eines Freien nicht unwürdig; wer aber eben dasselbe Anderer wegen treibt, der erscheint als ein Lohnarbeiter und als ein Sclave [3]). Indem nun Aristoteles, der sich stets an die gegebenen Zustände anschließt, die Bildungsmittel des hellenischen Erziehungswesens durchgeht, verbreitet er sich mit besonderer Vorliebe über den erziehenden Einfluß der Musik, welche in Verbindung mit der Poesie und Orchestik am tiefsten eingriff in das gesammte geistige Leben der Griechen [4]), und schließt diese Betrachtung

---

[1]) Pol. 8, 1.

[2]) Pol. 3, 4.

[3]) Pol. 8, 2. Vergl. über das *καλόν* und das *συμφέρον* od. *χρήσιμον* ib. 7, 14. und Rhet. 11, 12. wo es von den Jünglingen heißt: *μᾶλλον αἱροῦνται πράττειν τὰ καλὰ τῶν συμφερόντων.*

[4]) Vergl. Kapp a. a. O. p. 175 sq.

mit den drei für die Erziehung wesentlichsten Bestimmungen, nach denen man die Extreme vermeiden, nur das Mögliche erstreben und das den einzelnen Lebensaltern Gemäße ins Auge fassen muß. Dadurch nun, daß die einzelnen Bürger des Staats [1]) zu einem tugendhaften, sittlichen Leben herangebildet sind, wird Tugend und Sittlichkeit in den verschiedenen Sphären des Staatslebens herrschend, und somit durch die Politik dasjenige verwirklicht, wozu die Ethik die Grundlage bildet, nemlich die menschliche Glückseligkeit, welche auf einem der Tugend gemäßen Leben beruht.

Mitwirkend zur Erreichung dieses höchsten Staatszwecks sind Kunst und Beredsamkeit, von welchen jede in ihrer Sphäre beiträgt zur Veredlung des inneren Menschen und zur Befestigung der sittlichen Zustände des Staats. Es bedürfen daher diese beiden Richtungen des geistigen Lebens noch einer näheren Behandlung und Entwickelung.

---

3. Rhetorik und Aesthetik.

Die Beredsamkeit und die Kunst haben zu ihrem gemeinsamen Boden die sittlichen Mächte, durch welche sie ihren Einfluß auf die Gemüther der Menschen ausüben. Beide streben nach einer vollendeten dem Gedanken in seinem Inhalt angemessenen Form, die ihn anschaulich für die Auffassung und eindringlich für das Gemüth herausstellt. Der Redner sowol als der Künstler schafft ein harmonisches Ganze, in welchen die einzelnen Theile von einer inneren Einheit zusammengehalten werden. Jedoch ist die künstlerische Vollendung der Form für den Redner nicht das höchste und letzte Interesse, sondern nur das wirksamste Mittel, um Einfluß auf die Willensbestimmung der Zuhörer zu gewinnen. Der Zweck der

[1]) Pol. 7, 13.

Rede ist ein durchaus praktischer, nemlich Belehrung oder Entscheidung von Rechtsangelegenheiten und Staatsverhältnissen, und dieser Zweck ist nicht zugleich mit dem Effekt der Rede vollbracht, sondern liegt außer ihr und hängt von vielfachen anderen Thätigkeiten ab [1]). Während daher die Rede sich auf die praktischen Angelegenheiten des Lebens bezieht und eingreift in die öffentlichen Verhältnisse [2]) und somit der Prosa angehört [3]), ist das poetische Kunstwerk unabhängig von den vielfachen Verwickelungen des gewöhnlichen Lebens und hat als eine freie, schöpferische Darstellung der Wirklichkeit seinen Zweck in sich selbst, nemlich das Schöne hervorzubringen zum gemeinsamen Genuß und in Allen es wirken zu lassen. Es können daher auch nicht dieselben Regeln gelten für die Dichtkunst und Beredsamkeit; für diese ist es zunächst wichtig, die Gedanken des Redenden oder das in der Sache Liegende und mit ihr Zusammenhängende darzustellen [4]). Die besonderen Theile dieser sprachlichen Darlegung sind die Beweisführung, welche zugleich die Widerlegung in sich begreift, ferner die Erweckung von Gemüthsbewegungen, wozu auch drittens der rednerische Ausdruck kömmt. Von diesen besonderen Formen der Rede wird auch die Poesie bei ihrer nachahmenden Darstellung von Handlungen Gebrauch machen, namentlich, wenn sie diese als Mitleid oder Furcht erregend oder als groß oder wahrscheinlich darzustellen hat; doch wird sich dies verschieden

---

1) Daher die Aristotelische Definition der Redekunst, s. unten Rhet. 1, 2. u. ib. 1, 1. g. E.: *οὐ τὸ πεῖσαι ἔργον αὐτῆς ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον.* Vergl. Quint. 2, 15, 13: Quidam recesserunt ab eventu, sicut Aristoteles, qui dicit, rhetorice est vis inveniendi omnia in oratione persuasibilia.

2) Vergl. Rhet. 1, 2. p. 1356. a. 25: *συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν.*

3) Vergl. Rhet. 3, c. 1 u. 8.

4) Poet. c. 6. g. E. u. c. 19. u. c. 25 in.

gestalten nach der eigenthümlichen Art und Weise, wie der Redner und der Dichter seinen Zweck erreicht, und dies kann nur richtig erkannt werden aus der näheren Betrachtung des Wesens der Beredsamkeit und der Kunst.

Erster Theil.

Rhetorik *).

Einleitung ¹).

Was die Rhetorik als Wissenschaft anbetrifft, so ist sie ein in ihren einzelnen Theilen entsprechendes Seitenstück zur Dia-

¹) Rhet. 1, 1—4.

*) Zwei rhetorische Werke sind es, welche in die Sammlung der Aristotelischen Schriften aufgenommen sind, wovon das eine, ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον, allgemein als unächt anerkannt ist und wahrscheinlich dem Anaximenes von Lampsacus zugeschrieben werden kann. (Vergl. Stahr's Aristotelia II, p. 227 sq., namentlich über den als Einleitung vorausgeschickten Brief.) Dagegen ist das andere größere Werk, die τέχνη ῥητορική in drei Büchern, von unzweifelhafter Aechtheit. Aristoteles hatte, seiner Methode gemäß, um eine sichere durch gründliche Empirie vermittelte Grundlage zu gewinnen, alle früheren Theorien der Beredsamkeit von Tisias und Korax an in einer besonderen Schrift, wahrscheinlich unter dem Titel τεχνῶν συναγωγή (S. Stahr a. a. O. p. 152 sq.) zusammengestellt, und hieraus entwickelte sich die wissenschaftliche Behandlung dieses Gegenstandes in den uns erhaltenen drei Büchern der Rhetorik, welche in ihren ersten Umrissen Aristoteles gewiß schon früh entwarf, dann fort und fort bis in sein reifstes Mannsalter sorgfältig pflegte und erweiterte, und durch vieljährige Beobachtung mit tiefgreifenden aus dem Schatze des menschlichen Lebens und Wissens geschöpften Bemerkungen bereicherte. Ueber die Zeit der Abfassung dieser drei Bücher der Rhetorik vergl. Max Schmidt de tempore, quo ab Aristotele libri de arte rhetorica conscripti et editi sint. Hal. 1837. und hierzu die schätzbaren Beiträge und litterarisch historischen Nachweisungen von Stahr in den Hallischen Jahrbüchern, Oktober 1838,

lektik [1]); denn beide handeln über solcherlei Gegenstände, welche gewissermaßen als ein Gemeingut Jedem erkennbar sind und keiner besonderen Wissenschaft angehören, weshalb auch Jedermann bis auf einen gewissen Grad sich die Fähigkeit zutraut, einerseits die Ansichten Anderer zu prüfen und seine Ansicht geltend zu machen [2]), andererseits sich gegen Anklagen zu vertheidigen und selbst eine Anklage anzustellen. Die Mehrzahl übt beides theils aufs Gerathewohl aus, theils vermöge einer durch Uebung erworbenen Fertigkeit. Man kann sich aber der Ursache bewußt zu werden suchen, warum man auf beiden Wegen seinen Zweck erreicht, und dies wird offenbar das Geschäft einer Theorie seyn [3]), wodurch die bloße Routine zur Kunstkenntniß erhoben wird, so daß eine bestimmte methodische Anleitung möglich wird. Das Hauptsächlichste einer solchen Theorie ist die Beweisführung, durch welche die Ueberzeugung bewirkt wird, und eben sie läßt eine theoretische Behandlung

---

womit noch verbunden werden kann, was von demselben gründlich gelehrten Verfasser der Aristotelia schon früher in Jahn's Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik 1834. 10te Bd. 2tes Heft p. 127 sq. über die Schicksale der Aristotelischen Rhetorik mitgetheilt worden ist. Eine recht verdienstliche Arbeit ist noch die Uebersetzung der drei Bücher der Rhetorik von Knebel. Stuttgart 1838., welche sich durch Verständlichkeit und freiere Handhabung der Sprache vortheilhaft auszeichnet vor der Uebersetzung von Roth, die in Stuttgart 1833. erschienen ist, und durch das Streben nach Aristotelischer Kürze und Bündigkeit nicht selten gezwungen und unverständlich wird. Es ist daher die Knebelsche Uebersetzung vorzugsweise benutzt worden.

[1]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 220 u. 620 sq. u. Cic. or. c. 32.

[2]) Vergl. a. a. O. p. 618 sq.

[3]) Rhet. 1, 1: *τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται, τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι.* Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 170. A. 2. u. p. 231. A.

zu [1]). Dennoch haben die früheren Theoretiker auf die Enthymemen, welche die Grundlage der Beweisführung (*σῶμα τῆς πίστεως*) bilden, sich gar nicht eingelassen, sondern meistens nur das Äußerwesentliche behandelt, wie man nemlich auf die Gemüthsstimmung des Richters einen Einfluß ausüben kann, wobei die Sache selbst, auf die es ankömmt, unberücksichtigt bleibt. Weniger würden daher solche Redekünstler vorbringen können, wenn es, wie z. B. auf dem Areopag, nicht gestattet wäre, über den Gegenstand hinauszugehen (*ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν*) [2]), und Zorn, Mißgunst, Mitleid zu erregen; denn hierzu den Richter abzulenken, ist gerade so, als wenn Jemand ein Richtscheit, das er gebrauchen will, erst krumm biegen wollte. Für die Parteien muß es nur darauf ankommen, ob die Sache ist oder nicht ist, ob sie geschehen oder nicht geschehen ist. Ueber das Recht und Unrecht hat das Gesetz zu entscheiden, und hierüber ist so wenig als möglich dem Gutdünken der Richter zu überlassen; diesen liegt besonders nur ob, die Thatsachen zu constatiren. Es verlieren daher die Sache diejenigen aus den Augen, welche z. B. über solche Gegenstände Regeln aufstellen, wie der Eingang oder die Erzählung beschaffen seyn müsse, und weiter keine Anweisung zu einer kunstgemäßen Beweisführung geben. Hiermit hängt denn auch die Erscheinung zusammen, daß sie, obgleich die Beschäftigung mit Staatssachen etwas Edleres und Gemeinnützigeres ist, über die politischen Reden nichts beibringen, wohl aber über die Kunst, Processe zu führen; denn in den Staatsreden ist es weniger förderlich, über die Sache hinauszugehen, weil der Gegenstand der Berathung eine gemeinsame, Alle auf gleiche Weise interessirende Angelegenheit ist, während in gerichtlichen Reden, wo die Entscheidung fremde Interessen betrifft,

---

1) *αἱ γὰρ πίστεις ἔντεχνόν ἐστι μόνον.*

2) Vergl. Dissen comment. ad Demosth. or. pro cor. p. 39. u. Wachsmuth's Hellenische Alterthumskunde 2, 1. p. 339 sq.

es förderlich ist, die Zuhörer für sich zu gewinnen, so daß dieser, statt zu richten, den Streitenden sich ganz hingiebt.

Für die wissenschaftliche Behandlung der Redekunst muß nun auf die Beweisführung ein besonderes Gewicht gelegt werden, und weil das Enthymema oder der rednerische Beweis eine Art der Schlüsse ist, so ergiebt sich von selbst, daß, wer am besten beurtheilen kann, woraus und wie ein Schluß entsteht, der auch am geschicktesten seyn wird, Enthymemen zu bilden, wenn er nur noch die Gegenstände derselben und ihre Unterschiede von den logischen Schlüssen beachtet. Es gehört einer und derselben Fähigkeit an, das Wahre und das Wahrscheinliche zu erkennen; außerdem sind die Menschen von der Natur mit einem Wahrheitsgefühl begabt, wodurch sie in den meisten Fällen das Wahre nicht verfehlen, weshalb auch die Anlage, das Wahrscheinliche, das nach den geläufigen Vorstellungen allgemein Gültige (*τὰ ἔνδοξα*) [1]) zu treffen, dieselbe ist mit der, die Wahrheit zu treffen.

Was nun den Nutzen der Redekunst betrifft, so würde es zunächst, da das Wahre und Gerechte seiner Natur nach stärker als das Gegentheil ist, tadelnswerth seyn, wenn man das Gerechte nicht nach Gebühr geltend machen könnte. Ferner eignet sich eine streng wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes [2]) nicht für Alle; die Redekunst hält sich aber in ihrer Beweisführung und in der ganzen Darstellung an das Gemeinfaßliche [3]). Außerdem ist von Einfluß die Fähigkeit, entgegengesetzte Ansichten zu verfechten, nicht um davon Gebrauch zu machen, sondern um hiermit bekannt zu seyn,

[1]) Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 619. A. 2.

[2]) Vergl. a. a. O. p. 271 sq. u. Top. 8, 11: *ἔστι δὲ φιλοσόφημα μὲν συλλογισμὸς ἀποδεικτικός, ἐπιχείρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικός, σόφισμα δὲ συλλογισμὸς ἐριστικός, ἀπόρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως.* S. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 170. A. 2. u. p. 142. A., und über *ἐπιχείρημα* besonders Quint. 5. 10.

[3]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 618. A. 2.

wenn ein Anderer die Beredsamkeit auf widerrechtliche Weise anwendet, damit man dann denselben zu widerlegen im Stande ist. Nur die Dialektik und Redekunst sind unter den übrigen Wissenschaften entgegengesetzten Behauptungen gleich dienstbar, wobei aber die zu behandelnden Gegenstände nicht gleichgültig sind, sondern das Wahre und wirklich Bessere ist auch leichter zu erweisen und findet überhaupt eher Glauben. Endlich wäre es sonderbar, wenn es zur Schande gereichte, sich mit dem Leibe nicht vertheidigen zu können, und keine Schande wäre, mit der Rede es nicht zu vermögen, da auf dieser doch eher ein eigenthümlicher Vorzug des Menschen beruht, als auf dem Gebrauch der Glieder. Nicht kann der Mißbrauch der Redekunst gegen sie geltend gemacht werden, weil derselbe bei allen Gütern, mit Ausnahme der Tugend, möglich ist. Nur aus der rechten Anwendung solcher Güter kann der größte Nutzen hervorgehen.

Es ist nun das Geschäft der Redekunst nicht die Ueberzeugung, was freilich ihr Ziel ist, wie bei der Arzneikunst das Gesundmachen, sondern die Aufsuchung alles dessen, was für den jedesmaligen Gegenstand Glauben erwecken kann [1]), so wie auch die Heilkunde ihrem Ziel soviel als möglich entgegenzustreben sucht; denn dieser kommt es zu, auch diejenigen, welche ihre Gesundheit nicht wieder erlangen können, richtig zu behandeln. Ueberdies ist es das Geschäft der Redekunst, das wirklich und anscheinend Glaubenerweckende zu erkennen, worin sie der Dialektik entspricht, welche den wirklichen und scheinbaren Schluß behandelt, nur daß ein Redner sowol derjenige genannt wird, welcher es der wissenschaftlichen Erkenntniß nach, als auch der es nur der Absicht nach ist; dagegen ein Dialektiker es nur vermöge seiner Fähigkeit seyn kann,

[1]) Vergl. über den Einfluß, den die Aristotelische Definition der Redekunst auf die späteren Rhetoren ausübte, Max Schmidt l. l. p. 8 sq.

weil, wer die Absicht hat, ein solcher zu scheinen, ein Sophist [1]) heißt.

Es ist nun die Rhetorik, als die Fähigkeit hinsichtlich des Gegebenen das Glaubenerweckende zu erkennen [2]), in ihrem Kunstgebiet nicht auf eine besondere Gattung von Gegenständen beschränkt, sondern sie hebt an jeglichem Gegenstande das Ueberzeugende hervor. Es kommt daher vorzüglich auf die Beweismittel (*πίστεις*) an, die sich theils von selbst darbieten und außerhalb der Kunst liegen, insofern sie nicht durch uns hervorgebracht werden, wie Zeugen u. dgl. m. [3]), theils künstlerische, insofern sie auf methodischem Wege und durch uns selbst geschaffen werden können [4]). Die letzteren, welche durch die Rede beigebracht werden, liegen entweder in der Persönlichkeit des Redenden (*ἐν τῷ ἤθει τοῦ λέγοντος*) oder in einer gewissen Stimmung der Zuhörer oder in der Darstellung selbst [5]). Die Persönlichkeit ist wirksam, weil man dem Rechtschaffenen eher Glauben schenkt, sowol im Allgemeinen, als besonders da, wo die Meinungen getheilt sind. Dies muß aber durch die Darstellung selbst geschehen und nicht bloß durch eine vorgefaßte Meinung von dem Charakter des Redners; denn nicht die Rechtschaffenheit (*ἐπιείκεια*) als solche macht den Redner und trägt zur Erweckung des Glaubens bei, sondern hierauf übt die in der Rede selbst sich aussprechende Persönlichkeit den entschiedensten Einfluß aus [6]). In Rücksicht auf die Zuhörer kommt es auf Erregung von Gemüthsstimmungen an, nach

[1]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 620. Anm. 4.

[2]) Rhet. 1, 2.

[3]) Vergl. Rhet. 1, 15.

[4]) Vergl. Cic. de or. 2, 41. Quint. 5, 1.

[5]) Vergl. Cic. de or. 2, 43. Quint. 6, 2, 18.

[6]) Rhet. 1, 2 p. 1356. a. 10.: *οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν τεχνολογούντων τιθέασιν ἐν τῇ τέχνῃ καὶ τὴν ἐπιείκειαν τοῦ λέγοντος, ὡς οὐδὲν συμβαλλομένου (τοῦ ἤθους) πρὸς τὸ πιθανόν, ἀλλὰ σχεδὸν ὡς εἰπεῖν κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος.*

deren verschiedenen Beschaffenheit die Urtheile verschieden ausfallen. Durch die Darstellung endlich bewirken wir Ueberzeugung, wenn wir aus den in der Sache liegenden Gründen etwas als wahr erweisen oder so erscheinen lassen. Aus diesen Beweismitteln ergeben sich die Anforderungen an den Redner. Er muß Schlüsse zu bilden verstehen, Einsicht in die sittliche Natur und die Tugenden besitzen, und von den Leidenschaften verstehen [1], was jede ist, und wie beschaffen, und woraus sie entsteht und wie. Somit wächst die Redekunst gleichsam hervor aus der Wurzel der Dialektik und der Ethik [2], die in einem inneren Zusammenhang mit der Politik steht; daher sich auch die Rhetoren das Ansehen von Lehrern der Staatswissenschaft geben, theils aus Beschränktheit in ihrer Bildung, theils aus Eitelkeit, theils aus anderen menschlichen Ursachen [3]. Was nun die Beweisführung betrifft, so giebt diese die Dialektik entweder durch Induction oder durch Schluß [4], sey es daß dieser aus wahrscheinlichen oder scheinbar wahrscheinlichen Vordersätzen abgeleitet wird; diesen Arten der Beweisführung entspricht in der Rhetorik das Beispiel und das Enthymema [5]. Wie nun die Dialektik dasjenige bespricht, was einer Erörterung bedarf (*τὰ λόγου δεόμενα*) [6], so die Redekunst das, worüber eine Berathschlagung Statt zu finden pflegt. Gegenstände der Berathung sind aber nur solche Dinge, welche dem Anschein nach sich so oder anders verhalten können. Da nun bei der Schwäche der Zuhörer diese nicht im Stande sind, einer langen Reihe von Schlüssen zu folgen, und sie auch nicht solchen Behauptungen, die der

---

[1]) Vergl. Rhet. 2, 22 p. 1396. b. 30. Top. 1, 14.
[2]) Vergl. Rhet. 1, 4 p. 1359. b. 9.
[3]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. Einl. p. 19 sq.
[4]) Vergl. a. a. O. p. 220.
[5]) Vergl. a. a. O. p. 225.
[6]) Vergl. a. a. O. p. 627. A. 1.

Schlußform noch bedürfen, Glauben schenken, weil dieselben nicht aus Anerkanntem und Einleuchtendem abgeleitet sind, so müssen das Enthymema und das Beispiel solche Dinge betreffen, welche sich meistentheils auch anders verhalten können, und aus wenigen Sätzen bestehen, ja oftmals aus wenigeren, als die erste Schlußfigur [1]). Der Gegenstand der Enthymemen kann zum Theil auch das Nothwendige seyn, doch meistens ist es das gewöhnlich sich so Verhaltende; sie werden nemlich aus dem Wahrscheinlichen und aus dem Merkmale gebildet, wovon dieses dem Nothwendigen, jenes dem gewöhnlich sich so Verhaltenden entspricht [2]). Ferner ist das Beispiel eine Induction [3]) und verhält sich wie der Theil zum Theil, das Aehnliche zum Aehnlichen, wenn nemlich beides unter denselben Gattungsbegriff gehörte, das Eine aber bekannter ist, als das Andere. Unter den Enthymemen ist aber noch ein bedeutender Unterschied, der bisher von den Lehrern der Beredsamkeit unberührt gelassen ist. Sie gehören nemlich theils der Redekunst, wie auch dem dialektischen Schlußverfahren an, theils greifen sie in das Gebiet von anderen Wissenschaften ein, sowol in solche, die schon in sich abgeschlossen sind, als auch in die noch nicht gehörig durchgearbeiteten, und die Redner werden deshalb den Zuhörern unverständlich, und gerathen, wenn sie sich hierauf einlassen, einer solchen Wendung gemäß auf ein anderes Gebiet [4]). Die dialektischen und rednerischen Schlüsse beziehen sich nemlich auf solche Gegenstände, zu deren allseitiger Auffassung die Topen angewandt werden [5]), welche die allgemeinen Gesichtspunkte oder Denkformen für

---

[1]) Vergl. a. a. O. p. 138.

[2]) Vergl. a. a. O. p. 225. A. 3.

[3]) Vergl. a. a. O. p. 221.

[4]) Vergl. Rhet. 1, 2 g. E. u. 1, 4 p. 1359. b. 12. und über *μεταβαίνειν* Phil. des Arist. erst. Bd. p, 247 sq.

[5]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 617 sq.

die Entwickelung angeben und in ihrer Allgemeinheit auf Gegenstände des Rechts, der Natur, des Staatslebens und viele andere Gegenstände verschiedener Art anwendbar sind [1]). Das Eigenthümliche (*τὰ ἴδια*) bezieht sich dagegen auf die Principien, welche den einzelnen Wissenschaften ausschließlich angehören (*ὅσα ἐκ τῶν περὶ ἕκαστον εἶδος καὶ γένος προτάσεών ἐστιν*) [2]), wie es z. B. in der Physik Grundsätze giebt, aus denen weder ein rhetorischer noch dialektischer Schluß über Gegenstände der Ethik abgeleitet werden kann und ebensowenig umgekehrt aus Sätzen der Ethik über Gegenstände der Physik. Die dialektischen und rhetorischen Schlüsse gewähren Niemanden Belehrung über irgend ein Wissensfach (*οὐ ποιήσει περὶ οὐδὲν γένος ἔμφρονα*) [3]), weil sie kein bestimmtes Ganze zu ihrem Gegenstande haben; durch die den besonderen Wissenschaften eigenthümlichen Principien gelangt man aber, je besser die Beweisgründe gewählt werden, unvermerkt aus dem Gebiet der Dialektik und Redekunst in das einer anderen Wissenschaft. Ihrem Inhalte nach werden die meisten Enthymemen aus den besonderen Gebieten der Wissenschaften genommen, weniger aus den Topen, die sich mehr auf Methode der Behandlung beziehen. Man muß daher wohl unterscheiden in Rücksicht auf den Inhalt das Besondere und Concrete (*τὰ εἴδη*) und dann die allgemeinen Denkformen (*τόποι*) [4]), durch

---

[1]) Vergl. Rhet. 1, 7; 2, 19 sq.

[2]) Ueber *πρότασις* vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 128. A. 2.

[3]) Es wird daher Rhet. 1, 4. p. 1359. b. 6. im Gegensatz der Rhetorik die besondere Wissenschaft (*τέχνη*) genannt *ἐμφρονεστέρα καὶ μᾶλλον ἀληθινή*. Vergl. oben Einleitung p. 5. 6.

[4]) Vergl. über diesen Gegensatz Rhet. 2, 18 p. 1391. b. 23., ib. 2, 22 p. 1396. b. 28. u. 3, 1. p. 1403. b. 14. Aristoteles beweist in der Angabe solcher allgemeinen und besonderen Gesichtspunkte die Virtuosität der wahren Empirie, die mit der feinsten Beobachtungsgabe verbunden ist, und entwickelt namentlich in der Behandlung der

jenes werden die auf einzelne Materien beschränkten eigenthümlichen Grundsätze gegeben, wodurch man nicht allein näher an den Gegenstand herankommt, sondern auch tiefer in denselben eindringt, während die Denkformen, die auf alle Materie insgemein anwendbaren Wendungen des Denkens bestimmen, durch welche man den zu erörternden Gegenstand allseitiger auffaßt.

Um nun aber das Allgemeine und Besondere in Rücksicht auf die Rede und Beweisführung näher bestimmen zu können, müssen zuvor die Redegattungen unterschieden werden, wie sie sich aus den wesentlichsten Erfordernissen einer Rede ergeben. Dreierlei ist nemlich zu dieser nothwendig [1]): der Redende, der Gegenstand, worüber er redet, und der, zu welchem er redet. Letzterer als der Zuhörer ist das eigentliche Ziel der Rede, und es entwickeln sich die einzelnen Redegattungen aus den verschiedenen Rücksichten, welche beim Anhören einer Rede Statt finden können. Der Zuhörer ist nothwendig entweder bloß ein des Kunstgenusses wegen Zuhörender (*θεωρός*), oder ein Urtheilender, sey es über Geschehenes oder Künftiges. Ein Urtheilender über Künftiges ist z. B. der Bürger in der Volksversammlung, über Geschehenes der Richter, über die Kunstfertigkeit der des Zuhörens wegen Gekommene. Hieraus ergeben sich nothwendig die drei Gattungen von Vorträgen [2]): die berathende (*γένος συμβουλευτικόν*), die gerichtliche (*δικανικόν*), die epideikti-

πάθη einen reichen Schatz psychologischer Bemerkungen, indem er in die geheimsten Falten des menschlichen Herzens eindringt. Die Angabe der verschiedenen Gesichtspunkte ist dem empirischen Standpunkte gemäß mehr äußerlich gehalten, daher keine systematische Vollständigkeit erzielt wird, sondern es kommt nur darauf an, dem Redner ein reiches Material an die Hand zu geben, über welches er nach seinen Zwecken gebieten könne.

[1]) Rhet. 1, 3.

[2]) Vergl. Cic. de or. 2, c. 10 und c. 24 g. E. de invent. 1, 5. Quint. 3, 4.

sche (ἐπιδεικτικόν). Rücksichtlich der wesentlichen Bestandtheile gehört zur berathenden Rede das An- und Abrathen, zu der gerichtlichen die Anklage und Vertheidigung, zur epideiktischen [1]) Lob und Tadel. Hinsichtlich der Zeit bezieht sich die berathende auf die Zukunft, die gerichtliche auf die Vergangenheit, die epideiktische vorzugsweise zwar auf die Gegenwart, doch wird in derselben auch an Vergangenes erinnert und auf Zukünftiges hingewiesen. Was den Zweck betrifft, so verfolgt jede von den drei Redegattungen ein bestimmtes Ziel, das vor allem Uebrigen erstrebt wird. Der Berathende hat im Auge den Vortheil und Nachtheil, zu jenem als dem Besseren anrathend, von diesem abrathend; alles Uebrige, wie Recht oder Unrecht, Ehre oder Schande, spielt nur nebenher zur Unterstützung seiner Ansicht. Der gerichtliche Redner hat im Auge das Recht und Unrecht, der Lobende und Tadelnde Ehre oder Unehre, und beide bringen das Uebrige, außer ihrem Zwecke Liegende, wie der erste, nur zur Verstärkung bei. Daher wird der Rathgebende nimmermehr zugestehen, daß er Unvortheilhaftes rathe, dagegen es oft gar nicht in Anschlag bringen, ob es unrecht sey, Grenznachbarn und solche, die uns nichts zu Leide gethan haben, zu unterjochen. Gleicherweise wird andererseits der Angeklagte nicht einräumen, Unrecht gethan zu haben, dagegen nicht streiten, daß etwas geschehen sey, oder daß er Schaden zugefügt. Endlich wird der Lobende und Tadelnde nicht darauf sehen, ob Jemand Nützliches oder Schädliches gethan, sondern er macht es sogar oft zum Gegenstande des Lobes, daß er mit Aufopferung des Nützlichen etwas Edles vollbracht habe. Um nun diese besonderen Zwecke in den einzelnen Redegattungen zu erreichen, muß man die rednerischen Beweisgründe kennen und dabei auch nicht die Beweisgründe für das allen Gattungen Gemein-

[1]) Vergl. über ἐπιδεικτικόν Westermanns Gesch. der Beredsamkeit, erst. Thl. p. 143. Anm. 30.

same übersehen, nemlich für das Mögliche und Unmögliche, und dafür, ob etwas geschehen sey, oder nicht, erfolgen werde, oder nicht. Ebenso gemeinsam ist die Wichtigkeit und Geringfügigkeit des besprochenen Gegenstandes, sey es, daß dies an und für sich oder in Vergleich mit Anderen in Betrachtung gezogen wird; für Beides muß man Beweisgründe haben sowol im Allgemeinen als im Besonderen.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich nun, daß ein Hauptbestandtheil der Redekunst die Beweisführung ist, um durch diese für den jedesmaligen Gegenstand in Anderen Ueberzeugung zu bewirken. Da aber das Ueberzeugende nicht bloß abhängt von den rednerischen Schlüssen, sondern auch von der Glaubwürdigkeit des Redners, und diese wieder bedingt ist durch die Stimmung des Zuhörers, so ist zweitens darauf Rücksicht zu nehmen [1]), wie die jedesmal erforderliche günstige Stimmung im Gemüthe des Zuhörers hervorzubringen ist. Doch genügt es nicht, bloß zu wissen, was man sagen soll, sondern man muß dies auch so sagen, wie sich's gehört, und gerade dies trägt viel dazu bei, daß die Rede den beabsichtigten Eindruck hervorbringt; daher ist auch noch über den rednerischen Ausdruck und über die rednerische Anordnung zu handeln [2]).

---

[1]) Vergl. Rhet. 1, 9. in.: ποιοί τινες ὑποληφθησόμεθα κατὰ τὸ ἦθος ἥπερ ἦν δευτέρα πίστις.

[2]) Vergl. Rhet. 3, 1.

I. Die Beweisführung.

A. Wie sie sich gestaltet nach den concreten inhaltsvollen Formen der Rede.

1. Mit Berücksichtigung der einzelnen Redegattungen.

a. Die berathschlagende Redegattung [1]).

Was zunächst den Gegenstand der Berathung [2]) anbetrifft, so kann dieser nicht das Nothwendige selbst, auch nicht das Mögliche seyn, wenn unter letzterem solche Güter verstanden werden, die theils von der Natur, theils von dem Glück verliehen werden, sondern das Berathen kann offenbar nur da Statt finden, wo ein mit sich zu Rathe gehen (*βουλεύεσθαι*) möglich ist. Dahin gehört aber Alles, was sich seiner Natur nach auf uns selbst zurückführen läßt, und wovon der Grund des Werdens in unserem Willen liegt; denn nur so lange besinnen wir uns, bis wir gefunden haben, ob uns etwas zu bewerkstelligen möglich oder unmöglich sey. Das Hauptsächlichste, worüber man sich beräth, und was dem berathenden Redner zum Stoffe dient, ist im Allgemeinen fünferlei Art. Es sind nemlich die Finanzen, Krieg und Frieden, die Beschirmung des Landes, Einfuhr und Ausfuhr, und die Gesetzgebung. Das Ziel nun aber, was sowol von jedem Einzelnen als auch von jeder Gesammtheit erstrebt wird, ist die Glückseligkeit [3]), und alle an- und abrathenden Reden drehen sich um das, was zu ihr führt oder ihr im Wege steht. Es gelte nun für Glückseligkeit Wohlfahrt mit Tugend verbunden, oder Selbstgenugsamkeit für das Leben oder das freudenreichste Leben mit Sicherheit seines Bestandes, oder ein gedeihlicher Zu-

---

[1]) Rhet. 1, 4—8. Vergl. Cic. de or. 2, 82. Top. 22 u. 23. Or. part. c. 24—28. Quint. 3, 8.

[2]) Vergl. Eth. 3, 5; oben p. 249 ff.

[3]) Rhet. 1, 5. Vergl. oben p. 260 ff.

stand aller Güter, die wir besitzen, mit dem Vermögen, ihn zu erhalten und zu schaffen. Hieraus ergeben sich dann als Bestandtheile der Glückseligkeit: edle Abkunft, eine große Zahl von Freunden, Freundschaft der Rechtschaffenen, Wohlhabenheit, Glück und Reichthum an Kindern, ein glückliches Alter; außerdem körperliche Vorzüge, wie Gesundheit, Schönheit, Stärke, Größe, Geschick zu Leibesübungen; endlich Ruhe, Ehre, Glückhaftigkeit, Tugend. Es ist nun zwar der Zweck des Wollens die Glückseligkeit [1]), doch nicht über diesen erholt man sich Raths, sondern über die dahin führenden Mittel, und da diese das Fördernde oder Nützliche in unserer Thätigkeit in sich begreifen, das Nützliche aber ein Gutes ist, so muß man sich zuvörderst über die Grundbestandtheile des Guten und Nützlichen verständigen. Als gut gelte: 1. was um seiner selbst willen zu erstreben ist; 2. das, um dessentwillen wir Anderes erstreben; 3. wonach alle Wesen begehren oder doch alle, welche Empfindung haben oder Vernunft, oder begehren würden, wenn sie Vernunft erhielten; 4. das, was die Vernunft einem Jeden vorschreiben würde; 5. ist für Jedes das gut, worauf einen Jeden die Einsicht in das Besondere hinweist; 6. das, durch dessen Vorhandensein man sich wohl befindet und sich selbst genug ist; 7. das Selbstgenugsame; 8. was so Beschaffenes hervorzubringen oder zu erhalten geeignet ist; 9. das, wovon so Beschaffenes eine nothwendige Folge ist; 10. was das Gegentheil davon abzuwehren oder zu zerstören geeignet ist. — Folge kann etwas auf zweierlei Art seyn, indem es entweder mit dem Anderen zugleich Statt findet, wie mit dem Gesundseyn das Leben, oder indem es später ist, wie aus dem Erkennen das Wissen hervorgeht. Die Ursache ist dreifacher Art, theils nothwendig wirkende, theils mitwirkende, theils unter bestimmten Umständen wirkende Ursache [2]).

---

[1]) Rhet. 1, 6.

[2]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 299 sq.

Demnach folgt nun zunächst aus 9., daß nicht nur die Erlangung von Gütern, sondern auch die Befreiung von Uebeln etwas Gutes ist; und ebenso die Erlangung eines größeren Gutes statt eines geringeren, und eines geringeren Uebels statt eines größeren. Ferner folgt aus 6., daß die Tugenden etwas Gutes seyn müssen, und aus 3., daß die Lust etwas Gutes ist; endlich geht aus 8. und aus 1. hervor, daß sowol das Angenehme als das Schöne gut seyn muß. Es werden hierauf von Aristoteles die einzelnen Güter aufgezählt, die als solche allgemein anerkannt sind; zunächst die persönlichen, welche dem Geiste und dem Körper inwohnen und nach 1. 2. 6. 7. 8. als Güter erscheinen, und dann die äußerlichen, welche nach 8. und 9. für solche zu halten sind. Endlich werden die einzelnen Fälle aufgezählt, in denen das Gute als zweifelhaft erscheint und erst als solches aus bestimmten Beweisgründen erschlossen wird, deren zwanzig unterschieden und aufgeführt werden. Wenn nun aber auch eingestanden ist, daß zwei Dinge zuträglich sind, so können doch in Rücksicht der Vergleichung sich verschiedene Meinungen darüber ergeben, was als ein größeres Gut und als zuträglicher anzusehen ist [1]). Es werden hier neun und vierzig Gesichtspunkte aufgestellt, die ihre nähere Beurtheilung nach dem erhalten, was oben unter 1. 2. 3. 5. 8. 9. als gut bezeichnet ist. Somit sind nun die verschiedenen Topen angegeben, aus welchen in der berathschlagenden Rede Beweismittel für das gewonnen werden, was gut und nützlich ist. Das Wesentlichste jedoch für die Befähigung zu überreden und wohl zu rathen bleibt die Kenntniß der Politik [2]), namentlich daß man die Bräuche, gesetzlichen Einrichtungen und Vortheile der einzelnen Staatsverfassungen versteht. Es lassen sich nemlich Alle vom Vortheil leiten und dieser besteht in dem die Staatsverfassung Erhal-

[1]) Rhet. 1, 7. Vergl. Top. 3, 2. u. Cic. Top. §. 68—71.

[2]) Rhet. 1, 8. Vergl. Pol. 3, 7. oben p. 465.

tenden; daher muß man sich die mit dem Zweck jeder einzelnen Verfassung verbundenen Bräuche, gesetzlichen Einrichtungen und Vortheile klar zu machen suchen, wenn anders die Wahl unter den zu fassenden Beschlüssen mit Rücksicht auf den Zweck geschehen soll. Da aber der Redner nicht bloß durch die Beweisführung wirkt, sondern auch durch bestimmte Eigenschaften seiner Persönlichkeit, so muß man auch die einer jeden Verfassung gemäßen persönlichen Eigenschaften kennen; denn durch diese wird man am leichtesten Glauben finden. Erkannt wird aber eine solche Persönlichkeit aus den dem Endzweck einer jeden Verfassung entsprechenden Bräuchen, Einrichtungen; denn die persönlichen Eigenschaften geben sich kund in den Grundsätzen und diese beziehen sich wiederum auf den Endzweck.

Wie nun die berathschlagende Rede besonders den Nutzen und Vortheil zu berücksichtigen hat, so geht die epideiktische vornemlich auf das, was sittlich und unsittlich ist.

b. Die epideiktische Redegattung [1]).

Das Ziel, welches der Lobende und Tadelnde im Auge hat, ist die Tugend und das Laster, das Wohlanständige oder Auszeichnende, und das Schimpfliche oder Verwerfliche. Es kommt daher hier besonders auf die Nachweisung von persönlichen Eigenschaften an, die auch insofern von Wichtigkeit ist, als sich hieraus für den Redner zugleich diejenigen persönlichen Vorzüge ergeben, durch welche er sich Geltung verschaffen kann; denn durch dieselben Mittel werden wir uns, wie einen Anderen, als zutrauenswürdig rücksichtlich der Charaktergüte darstellen können. Man kann nun Veranlassung finden, theils im Ernst, theils ohne ernstliche Absicht, einen Menschen oder einen Gott, oder selbst auch etwas Lebloses

---

[1]) Rhet. 1, 9. Vergl. Cic. de or. 2, 84. 85. de invent. 2, 52—59. or. part. c. 21—24. Quint. 3, 7.

und jeden anderen beliebigen Gegenstand zu loben. Daher müssen auch hierfür die Beweisgründe zu Gebote stehen, und dazu ist es nöthig, daß man deutliche Vorstellungen habe über das Wohlanständige und über die Tugend. Wohlanständig ist nun, was um seiner selbst willen zu erstreben und zugleich lobenswürdig ist, oder was ein Gut ist und darum Lust gewährt, weil es ein Gut ist. Ist dies das Wohlanständige, so muß die Tugend nothwendig wohlanständig seyn; denn sie ist ein Gut und zugleich lobenswürdig. Tugend ist aber, nach den herrschenden Ansichten, eine Fähigkeit, Gutes zu schaffen und zu erhalten, und eine Fähigkeit, viele und wichtige Dienste zu leisten [1]), und zwar Allen in Allem. Arten der Tugend sind: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Prachtliebe oder nobler Aufwand, Hochherzigkeit, Freigebigkeit, Sanftmuth, Klugheit und Weisheit [2]). Die größten Tugenden aber müssen die seyn, welche den Nebenmenschen am nützlichsten sind. Deswegen werden die Gerechten und Tapferen am meisten geehrt; denn diese werden im Kriege, jene im Frieden Anderen nützlich. Sodann ehrt man die Freigebigkeit;

---

[1]) Vergl. Rhet. 1, 6. p. 1362. b. 18., wo der Reichthum genannt wird ἀρετὴ κτήσεως καὶ ποιητικὸν πολλῶν, u. ib. 1, 5. p. 1361. a. 23.: ὅλως δὲ τὸ πλουτεῖν ἐστιν ἐν τῷ χρῆσθαι μᾶλλον ἢ ἐν τῷ κεκτῆσθαι. καὶ γὰρ ἡ ἐνέργειά ἐστι τῶν τοιούτων καὶ ἡ χρῆσις πλοῦτος.

[2]) Die Tugenden werden hier der in der Rhetorik vorherrschenden populären Begriffserklärung gemäß nur nach einander aufgezählt, ohne daß auf die Entwickelung derselben aus den besonderen Trieben eingegangen wird. Vergl. oben p. 313 sq. Von solcher mehr der Vorstellung angehörigen Begriffserklärung heißt es Rhet. 1, 10. extr.: δεῖ δὲ νομίζειν ἱκανοὺς εἶναι τοὺς ὅρους, ἐὰν ὦσι περὶ ἑκάστου μήτε ἀσαφεῖς μήτε ἀκριβεῖς. Ebenso wird gleich im folgenden Capitel die Lust erklärt als eine gewisse Bewegung der Seele, wogegen Eth. 10 (s. oben) die streng wissenschaftliche Entwickelung von dem Begriff der Lust gegeben und das Mangelhafte der gewöhnlichen Definitionen nachgewiesen wird.

denn die Freigebigen theilen reichlich mit und streiten nicht um Geld und Gut, wonach Andere am meisten trachten. Nachdem man sich sowol über Tugend und Laster im Allgemeinen als auch über die Arten derselben verständigt hat, ist es nicht schwer, die besonderen Fälle zu beurtheilen, und es werden zwei und zwanzig Gesichtspunkte aufgestellt, nach welchen etwas, insofern es wohlanständig und tugendhaft ist, als lobenswerth erscheint. Man kann aber auch das dem Wirklichen Nahekommende zum Zweck des Lobes und des Tadels so darstellen [1]), als sey es Eins mit demselben, indem man z. B. den Vorsichtigen kalt und hinterlistig, den Einfältigen gutmüthig, den Gleichgültigen milde nennt. Auch kann man gewisse Aeußerungen von Affecten auf die beste unter den damit verbundenen Eigenschaften zurückführen, und so z. B. den Tobenden und Zornigen offenherzig, den Stolzen edelmüthig und würdevoll nennen, und die Extreme als die denselben entsprechenden Tugenden darstellen, z. B. den Verwegenen als tapfer, den Verschwender als freigebig. Der Menge wird es so erscheinen, und zugleich ist es geeignet zu Trugschlüssen, in welchen von einer Erscheinung nur ein scheinbarer Grund angegeben wird [2]). Da aber oft nur in Rücksicht auf die Zuhörer etwas als wohlanständig und tugendhaft erscheint, so kommt es darauf an, vor wem man spricht; denn es ist, wie Sokrates sagte [3]), nicht schwer Athenäer vor Athenäern zu loben. Ueberhaupt muß man das, was zur Ehre gereicht, in das Gebiet des Sittlichen hinüberziehen, um so mehr, als beides an einander grenzt. Ferner gereicht es zum Lobe, wenn Einer so handelt, wie es sich schickt, oder wenn Einer trotz den Umständen sich besser und sittlicher gezeigt hat, und endlich wenn seine Handlungen grundsätzliche sind, daher man auch

---

[1]) Vergl. Cic. or. part. c. 23.
[2]) Vergl. Soph. elench. 1, 5. p. 163. b. 21.
[3]) Plat. Menex. p. 235. d.

Werke des Zufalls und des Glücks als Handlungen aus Grundsätzen darstellen muß. Das Lob als solches (ἔπαινος) bringt überhaupt die Größe einer Tugend zur Anschauung, und aus dieser müssen die Handlungen abgeleitet werden; das Lobpreisen oder die Lobeserhebung (τὸ ἐγκώμιον) schließt sich besonders an Thaten, und es dienen die äußeren Umstände, wie edle Abkunft und Erziehung, zur Beglaubigung [1]). Wir erheben mit Lobsprüchen diejenigen, welche solchen äußeren Umständen gemäß thätig und wirksam gewesen sind. Thaten sind aber Aeußerungen der Gesinnung, und wir würden auch denjenigen loben, der noch keine gethan hat, wenn wir zu ihm das Vertrauen hätten, daß er dazu im Stande sey. Das Selig- und Glückseligpreisen (μακαρισμὸς καὶ εὐδαιμονισμός) aber sind im Verhältnisse zu einander dasselbe, aber verschieden von dem Loben und Lobpreisen, denn wie die Glückseligkeit die Tugend in sich schließt, so das Glückseligpreisen das Loben und Lobpreisen. Es haben ferner die Lobrede und die berathende Rede eine gemeinsame Eigenschaft, indem man das, was man als Rathgeber als eine Lehre empfiehlt, vermittelst einer Umänderung des Ausdrucks zum Lobspruch machen kann, so daß, wenn Du loben willst, Du zusehen magst, was Du zur Lehre empfehlen würdest, und wenn Lehren geben, was Du loben würdest. Endlich hat man in der Lobrede besonders von der Steigerung oder Vergrößerung (αὔξησις) Gebrauch zu machen, z. B. wenn Jemand etwas allein oder zuerst ausgeführt hat, mit Ueberwindung ungünstiger Umstände; ferner wenn er dasselbe mehrere Male glücklich vollführt und öffentliche Anerkennung erhalten hat. Auch kann der zu Lobende durch Vergleichung mit anderen berühmten Personen erhoben werden, denn es steigert die Achtung und ist auszeichnend, wenn Jemand besser ist, als treffliche Leute. Die Steigerung gehört recht eigentlich in die epideiktische Rede, denn die Ueberlegenheit ist

[1]) Vergl. Eth. 1, 12. p. 1101. b. 31.

etwas Auszeichnendes und macht die Tugend kenntlich. Während daher für diese Gattung der Rede die Steigerung am geeignetsten ist [1]), weil die Begebenheiten, als unbestritten angenommen, nur der auszeichnenden Hervorhebung bedürfen, passen Beispiele besonders für die berathschlagende Rede, weil aus dem früher Geschehenen muthmaßliche Schlüsse über Künftiges gezogen werden, und Enthymemen für die gerichtliche Rede, weil der Thatbestand als noch unklar und bestritten Begründung und Beweisführung fordert.

c. Die gerichtliche Redegattung [2]).

Die gerichtliche Rede hat zu ihrem Gegenstand die Anklage und die Vertheidigung, und um zu bestimmen, aus wie vielen und welchen Stücken die Beweisführung hier zu bilden ist, muß man zunächst den Begriff des Unrechtthuns festsetzen. Es sey nun das Unrechtthun eine freiwillige Beschädigung Anderer, die wider das Gesetz ist. Das Gesetz ist theils ein besonderes, nemlich ein geschriebenes, in einem bestimmten Staat gültiges, theils ein allgemeines, welches ungeschrieben überall anerkannt ist und Geltung hat [3]). Freiwillig ist jede Handlung, die mit Wissen und ohne Zwang geschieht. Das Freiwillige schließt noch nicht immer das Vorsätzliche in sich [4]); denn letzteres geschieht immer mit vollem Bewußtseyn. Darin nun, daß man sich vorsetzt, Andere wider das Gesetz zu beschädigen und schlecht zu handeln, besteht die eigentliche Schlechtigkeit (κακία) und die Uebermacht der Leidenschaft (ἀκρασία). Jeder ist nun in Rücksicht auf die Schwächen (μοχϑηρίαι), die er besitzt, fertig zum Unrechtthun; so der Karge in Hinsicht

---

[1]) Vergl. Rhet. 1, 18. g. E.

[2]) Rhet. 1, 10—14. Vergl. Cic. de or. 2, 25 sq., de invent. c. 8 sq, or. part. 28—36. auct. ad Heren. 2, 15 sq. Quint. 3, 9. 10.

[3]) Vergl. Eth. 5, 10. und oben p. 355 sq.

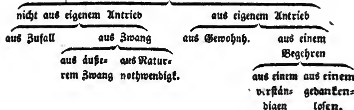
[4]) Vergl. Eth. 3, 1. und oben p. 246 sq.

auf Geld, der Wollüstling in Hinsicht auf die sinnlichen Lüste, u. s. f., kurz Jeder in Bezug auf die ihn beherrschende Leidenschaft [1]). Vor Allem ist es sowol für die Anklage als auch für die Vertheidigung wichtig zu bestimmen, was die, welche sich unterfangen, Unrecht zu thun, damit erstreben, und was sie dadurch von sich abwenden wollen; denn der Kläger muß wissen, was und wie viel sich bei dem Gegner von dem vorfindet, welchem zu Liebe Alle sich gegen ihre Nebenmenschen vergehen, und ebenso der Vertheidiger, was und wie viel davon nicht Statt findet. Jede Handlung nun, die von irgend Jemand vollbracht wird, geht aus einer der folgenden sieben Ursachen hervor: aus Zufall, aus Naturnothwendigkeit, aus äußerem Zwang, aus Gewohnheit, aus Ueberlegung, aus Aufwallung oder aus Begierde [2]). Weiter noch einzutheilen mit Rücksicht auf die Lebensalter, auf innere habituell gewordene Eigenschaften oder auf andere Dinge, ist überflüssig, weil die hieraus sich ergebenden Unterschiede auf eine der angeführten Ursachen können zurückgeführt werden, namentlich auf die Ursachen, welche sich auf verständige Ueberlegung oder auf irgend eine Gemüthsbewegung beziehen. Daher muß man solche Eintheilungen übergehen, doch aber auch darauf sehen, was mit einander in einem inneren Zusammenhang steht; denn ob einer weiß oder schwarz, groß oder klein ist, bleibt für die Handlungsweise gleichgültig, während es schon etwas ausmacht, ob Jemand

---

1) Vergl. oben p. 312 sq.

2) Jedermann vollbringt jede Handlung



jung oder alt [1]), gerecht oder ungerecht ist. Ebenso übt auch Reichthum und Armuth, Glück und Unglück einen verschiedenen Einfluß auf die Sinnesart aus [2]). Was nun Jemand aus eignem Antrieb thut, ist entweder ein wirkliches oder scheinbares Gut, oder es gewährt entweder wirklich oder dem Schein nach Lust; und da man das, was man aus eigenem Antriebe thut, zugleich freiwillig verrichtet, unfreiwillig aber Alles, was man nicht aus eigenem Antrieb thut, so ist wol Alles, was man freiwillig thut, entweder wirklich oder scheinbar gut, entweder wirklich oder scheinbar lustbringend. Hierher gehört auch die Befreiung von wirklichen oder scheinbaren Uebeln, oder die Vertauschung eines größeren mit einem geringeren; denn auch dies ist etwas relativ erstrebenswerthes, sowie die Befreiung von etwas wirklich oder scheinbar Schmerzlichem, oder die Vertauschung eines Schmerzlicheren mit etwas minder Schmerzlichem zu dem Lustbringenden gehört. Man muß sich also klar machen, was und wie Vieles zuträglich ist und Lust gewährt. Ueber das Zuträgliche ist schon oben gesprochen, und es ist nur das Lustgewährende näher zu erörtern. Es mag nun Lust eine gewisse Bewegung der Seele seyn [3]), und zwar eine völlige und fühlbare Versetzung in den naturgemäßen Zustand [4]); Schmerz aber das Gegentheil davon. Hieraus ergeben sich nun die verschiedenartigen Beziehungen, in denen etwas als Lust bringend zu bezeichnen ist. Es werden deren neunzehn unterschieden und nacheinander aufgezählt. Das Lustbringende ist es, in Rücksicht auf welches die Menschen Unrecht begehen. Es kommt aber auch darauf an, unter welchen Umständen und Verhält-

[1]) Vergl. Rhet. 2, 12 sq.

[2]) Vergl. ib. 2, 16 sq.

[3]) Rhet. 1, 11. Vergl. Eth. 7, 12.

[4]) Vergl. Eth. 7, 13. und oben p. 371.

nissen sie es thun [1]), und hierfür werden zwölf Fälle näher angegeben. Endlich muß auch noch berücksichtigt werden, an welchen widerrechtliche Handlungen begangen werden, und hierfür werden ein und zwanzig Fälle unterschieden, in denen man sich theils an Personen, theils an Sachen vergeht. Alle rechtlichen und widerrechtlichen Handlungen lassen sich mit Rücksicht darauf [2]), wie das Recht und Unrecht sich scheidet in zwei Arten eintheilen, sowol nach dem zwiefachen Gesetz betrachtet, als auch nach denen, die es trifft. Das Gesetz ist nemlich einerseits ein besonderes, wie es sich jede Gemeinschaft selbst festgesetzt hat das sowol ein ungeschriebenes seyn kann, insofern es in den Sitten und Gebräuchen begründet ist, als auch ein geschriebenes; andererseits ist das Gesetz ein allgemeines und überall gültiges, insofern es ursprünglich in der Natur des Menschen begründet ist, welches selbst im Verkehr von Menschen gilt, welche keine Gemeinschaft und kein Vertrag gegenseitig verpflichtet. Zwiefach ist ferner das Recht oder Unrecht auch in Rücksicht auf die Menschen, die es trifft, insofern es sich entweder auf das Gemeinwesen bezieht oder auf ein Glied desselben, und es gehören hierher die Rechtsverletzungen gegen das Gemeinwesen und gegen Einzelne. Für solche Uebertretungen des Rechts ist der Begriff des Unrechtleidens [3]) festzuhalten, welches nemlich in einer widerrechtlichen Behandlung von Seiten eines freiwillig Handelnden besteht. Dem Unrechtleidenden wird nothwendig, und zwar wider seinen Willen, ein Schaden zugefügt, und was unter diesem zu verstehen ist, erhellt aus dem, was oben als Gutes und Schlimmes bezeichnet ist. Es müssen demnach alle Anklagen sich auf Handlungen beziehen entweder gegen das Gemeinwesen oder gegen Einzelne, die verübt sind theils unwissentlich oder

[1]) Rhet. 1, 12.
[2]) Rhet. 1, 13.
[3]) Vergl. Eth. 5, 11.

unfreiwillig, theils wissentlich oder freiwillig, und die der letzteren Art entweder mit Vorsatz oder aus Leidenschaft, d. h. aus einem gedankenlosen Begehren, wie es sich im Zorn [1]) und in der Begierde darstellt. In Rücksicht auf die begangene That kann eine Beschönigung von Seiten des Thäters Statt finden. Es fragt sich dann, ob die angeschuldigte That ungerecht oder schlecht sey oder nicht, und um dies zu bestimmen, muß man auf die Vorsätzlichkeit zurückgehen, denn eben hierin liegt die Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit. Nicht allemal z. B. wenn Jemand heimlich etwas weggenommen, hat er gestohlen, sondern nur wenn er es entwendet hat dem Anderen zum Schaden und um sich es zuzueignen. Ueber solche widerrechtliche Handlungen richtet nun das geschriebene Gesetz. Die nach dem ungeschriebenen Gesetz zu beurtheilenden Handlungen zerfallen aber wieder in zwei Arten, erstens in solche, die von einem vorzüglich hohen Maaß einer Tugend und eines Lasters zeugen, und welche Schmach und Lob, Ehre und Ehrlosigkeit und Ehrengaben zur Folge haben; zweitens in solche, bei welchen die besondere und geschriebene Gesetzgebung mangelhaft erscheint [2]). Diese Unzulänglichkeit des Gesetzes findet Statt theils wider Willen des Gesetzgebers, insofern er gewisse Bestimmungen übersah, theils mit Willen desselben, weil das Gesetz allgemeine Bestimmungen fordert, die nicht immer das Besondere des concreten Falls in sich begreifen, und weil es auch nicht alle besonderen Fälle wegen ihrer Unendlichkeit schon im voraus umfassen kann. Billigkeit tritt daher dann ein, wenn Jemand nach dem geschriebenen Gesetz schuldig ist und widerrechtlich gehandelt hat, ohne daß in Wahrheit eine Rechtsverletzung Statt findet. Daher ist denn dasjenige billig, womit man Nachsicht haben muß, und ebenso, daß man Fehler (ἁμαρτήματα) und absichtliche Rechtsverletzungen (ἀδική-

[1]) Vergl. Rhet. 2, 2.

[2]) Vergl. Eth. 5, 14. und oben p. 362.

ματα) nicht gleich streng beurtheilt, noch auch Fehler und Unfälle [1]). Ferner ist es billig, menschliche Schwachheiten zu verzeihen; desgleichen nicht auf das Gesetz, sondern auf den Gesetzgeber zu sehen, und nicht auf das Wort, sondern auf den Sinn des Gesetzgebers, und nicht auf die That, sondern auf den Vorsatz, und nicht auf den Theil, sondern auf das Ganze; auch nicht darauf, wie Jemand in dem vorliegenden Fall, sondern wie er immer und in den meisten Fällen sich gezeigt hat. Billig ist es auch, mehr des empfangenen Guten als des Bösen zu gedenken, und empfangener Wohlthaten mehr als erwiesener; desgleichen erlittenes Unrecht ruhig aufzunehmen; lieber durch Worte als durch Handlungen sich Recht zu verschaffen, und lieber zu dem Schiedsrichter, als vor Gericht zu gehen; denn jener sieht auf die Billigkeit, der Richter aber auf das Gesetz, und deswegen sind Schiedsrichter eingeführt, damit die Billigkeit Macht gewinne. Es sind nun die widerrechtlichen Handlungen näher charakterisirt worden, sowol rücksichtlich der Gesetze, die dadurch übertreten, als auch rücksichtlich der Personen, an denen sie verübt werden. Sie lassen sich aber auch noch unter einander vergleichen, indem man darauf Rücksicht nimmt, welches das schwerere Vergehen ist [2]). Das schwerere Vergehen findet immer auf der Seite der größeren Ungerechtigkeit Statt, aus der es hervorgeht; daher sind die kleinsten oft die größten, indem man aus ihnen auf die innere Gesinnung schließen und daraus abnehmen kann, wozu Jemand fähig ist, der im Kleinen sich schon gewissenlos zeigt. Denn wer z. B. drei Halbobolen heiliges Gut veruntreut, wird auch wol jedes andere Unrecht begehen. Umgekehrt verhält es sich bei der Gerechtigkeit; denn wer ungeachtet des größeren Vortheils eine bedeutende, bei ihm niedergelegte Geldsumme, obgleich er sie ableugnen kann, dennoch

---

[1]) Vergl. Eth. 5, 10. und oben p. 357.

[2]) Rhet. 1, 14.

zurückgiebt, erscheint gerechter, als wer bei einer kleineren Geldsumme sich treu und gewissenhaft zeigt. Es läßt sich nun theils nach dieser Rücksicht das schwerere Vergehen erkennen, theils nach dem Schaden, der dadurch verursacht wird, und nach diesen beiden Rücksichten werden neun Gesichtspunkte angegeben, nach welchen sich das schwerere Vergehen bestimmen läßt, und zuletzt wird noch hinzugefügt, wie durch die rhetorische Kraft der Darstellung alle bedeutsamen Momente hervorgehoben werden können, durch welche das Vergehen sich als ein noch schwereres herausstellt. Da nun endlich noch bei der gerichtlichen Rede viel besonders darauf ankömmt, daß der Thatbestand constatirt werde, und hierfür die außerhalb der Kunst liegenden natürlichen Beweismittel von Bedeutung sind, so dürfen diese nicht unberücksichtigt bleiben. Es giebt deren fünf: Gesetze, Zeugen, Verträge, Folter, Eid, und es werden diese mit Bezug auf ihre Anwendung von Seiten des Redners ausführlich behandelt [1]).

Es sind hiermit die den einzelnen Redegattungen eigenthümlichen Gesichtspunkte näher bezeichnet, von wo aus die Beweisgründe gewonnen werden können [2]). Da aber, wie sich namentlich in der berathschlagenden und gerichtlichen Rede zeigt, besonders das Urtheil [3]) durch die Redekunst zu bestimmen ist, so genügt es nicht, daß die Rede bloß beweisend und Glauben erweckend ist, sondern der Redner muß sowol sich selbst als auch die Urtheilenden in die gehörige Gemüthsverfassung versetzen, so daß diese ihn von der rechten Gesinnung gegen sie durchdrungen sehen, und er selbst sich in der rechten Stimmung befindet. Die gehörige Gemüthsstimmung von Seiten des Redenden ist besonders für Berathungen wirksamer, während es vor Gericht vorzüglich auf die rechte Stim-

[1]) Rhet. 1, 15. Vergl. Cic. Top. c. 19 u. 20. Quint. 5, 1 sq.
[2]) Rhet. 2, 1. Vergl. Quint. 5, 12, 9.
[3]) Vergl. ib. 1, 18.

mung der Zuhörer ankömmt; denn je nach den verschiedenen Gemüthsbewegungen gestalten sich die Urtheile über Recht und Unrecht verschieden, und in Rücksicht auf die Zukunft, welche der Berathende im Auge hat, erscheint dem Verlangenden und froh Hoffenden das zu erstrebende Ziel, wenn es erwünscht ist, auch erreichbar und als ein Gut; dem Gleichgültigen und trüb Gestimmten aber umgekehrt.

2. Wie die Beweisführung unterstützt wird durch Erregung von Gemüthsbewegungen und durch den Einfluß, welchen die verschiedenen Lebensalter und die Glücksumstände ausüben.

a. Erregung der Gemüthsbewegung [1]).

Drei Dinge sind es, durch welche der Redende selbst Zutrauen gewinnt; denn außer den Beweisen sind Einsicht, Tugend und Wohlwollen die Ursachen, um derentwillen wir Jemandem vertrauen. Es kann nemlich Jemand aus Mangel an Einsicht eine unrichtige Vorstellung haben, oder, obgleich er eine richtige Vorstellung hat, aus Unredlichkeit seine wahre Meinung nicht aussprechen, oder bei Einsicht und Rechtlichkeit, den Zuhörern nicht wohlwollen. Um nun zu bewirken, den Hörenden gegenüber, als einsichtsvoll und redlich zu erscheinen, ist das, was oben [2]) über die Tugenden gesagt ist, zu benutzen; denn es ist eins und dasselbe, wodurch man einen Anderen und wodurch man sich selbst als verständig und rechtschaffen darstellt. Ueber Wohlwollen aber und Freundschaft ist jetzt bei der Darstellung der Gemüthsbewegungen zu handeln. Unter Gemüthsbewegungen (τὰ πάϑη) sind solche Seelenzustände zu verstehen, vermöge deren die Menschen in ihren Urtheilen wandelbar sind, und mit welchen Lust und Unlust verbunden ist; hierher gehört Zorn, Mitleid, Furcht und alles Andere der Art und das Gegentheil davon [3]). Dreierlei ist

[1]) Rhet. 2, 2—12. Vergl. Cic. de or. 2, 44 sq. Quint. 6, 2 sq.
[2]) Vergl. Rhet. 1, 9.
[3]) Vergl. Eth. 2, 4. und oben p. 241.

bei jeder Gemüthsbewegung zu unterscheiden, erstens in welchem Zustande man von derselben sich beherrschen läßt, zweitens in Bezug auf welche Leute und drittens über welche Dinge.

Es sey nun der Zorn [1]) ein mit Unlust verbundenes Trachten nach etwas, das uns als Vergeltung erscheint für eine uns ungebührlich vorkommende Geringschätzung unser selbst oder der Unsrigen. Hieraus folgt, daß der Zürnende nothwendig immer einem bestimmten Einzelnen [2]), nicht aber einem Menschen im Allgemeinen zürnt, und zwar weil er ihm selbst oder einem der Seinigen etwas gethan hat oder thun wollte, und ferner, daß mit dem Zorn jedesmal eine Art von Lust verbunden ist, die aus der Aussicht sich zu rächen entspricht. Denn es gewährt Lust zu meinen, man werde das erlangen, was man begehrt, und Niemand begehrt, was ihm unmöglich erscheint; der Zürnende aber begehrt etwas, das nach seiner Ansicht möglich ist. Geringschätzung (ὀλιγωρία) ist nun die Aeußerung der Vorstellung, wie sie sich bethätigt über einen Gegenstand, welcher keiner Berücksichtigung werth erscheint; sie stellt sich dar als Verachtung, als muthwillige Schädigung (ἐπηρεασμός) und als übermüthige Behandlung (ὕβρις). Die Verachtung ist stets mit Geringschätzung verbunden, weil man etwas keiner Berücksichtigung werth hält. Die muthwillige Schädigung erlaubt sich Eingriffe in die Wünsche eines Anderen, nicht um selber etwas zu erlangen, sondern damit es jenem nicht zu Gute komme; sie geht aus Geringschätzung hervor, denn offenbar setzt man weder voraus, der Andere werde uns schaden, weil man ihn sonst fürchten und nicht geringschätzen würde, noch auch er könne uns einen bedeutenden Nutzen schaffen, weil man sonst trachten müsse, mit ihm Freundschaft zu halten. Die übermüthige Behandlung fügt Jemandem Schaden zu und thut ihm weh, woraus

---

[1]) Rhet. 2, 2. Vergl Eth. 7, 7.

[2]) Vergl. Rhet. 2, 3. g. E. ib. 2, 4. g. E.

für den so Behandelten Beschämung hervorgeht. Der Zweck ist nicht, daß man selbst etwas gewinne, und die Veranlassung nicht, weil man selbst gereizt ist, sondern um sich ein Vergnügen zu machen. Die Lust entspringt hier aus dem Gefühl der Ueberlegenheit; daher junge Leute und Reiche zum Uebermuth geneigt sind. Zur übermüthigen Begegnung gehört Nichtachtung, und wer einen Anderen nicht achtet, schätzt ihn gering. Hochachtung verlangt man aber von solchen, denen man überlegen ist an Geburt, Macht, Tüchtigkeit und im Allgemeinen in jedem Stück, worin der Eine bedeutend über dem Anderen steht. Solche äußerlich bevorzugten Leute sind wegen ihrer höheren Stellung zornmüthig (*ἀγανακτοῦσιν*). Auch von denen fordert man Hochachtung, von welchen man wegen erwiesener Wohlthaten Gutes zu erwarten sich berechtigt glaubt. Aus den angegebenen Bestimmungen folgt nun von selbst, welchem Zustande man zürnt, nemlich wenn uns etwas wehe thut, was immer als Unlustempfindung mit einem Trachten nach etwas verbunden ist. Mag nun hierin Jemand uns geradezu hinderlich seyn, z. B. dem Durstigen am Trinken, oder mag er nicht geradezu uns entgegentreten, so kommt es uns doch in gleichem Maaß vor, als thue er dasselbe; und mag uns Jemand entgegenwirken und nicht behülflich seyn oder in sonst etwas uns lästig werden, so gerathen wir allemal in Zorn. Deswegen sind Kränkelnde, Arme, Liebende, Durstige und überhaupt Begehrende, die keine Befriedigung finden, zornmüthig und reizbar, besonders gegen die, welche sich aus ihrem Zustande nichts machen, zumal wenn man von diesen geradezu das Entgegengesetzte erwartete. Hiernach läßt sich nun bestimmen, welchen Leuten man zürnt, und es werden hierfür sechszehn Fälle näher bezeichnet. Für den Redner ergiebt sich hieraus, wie er die Zuhörer in solche Stimmung versetzt, daß sie zum Zorne geneigt sind, und wie er die Gegner als solcher Dinge schuldig darstellt, über die man zürnt, und als solche Menschen, denen man zu zürnen pflegt.

Dem Zorn entgegengesetzt ist die Milde (πραότης)[1]). Es sey nun das Stimmen zur Milde (πράϋνσις) eine Stillung und Besänftigung des Zorns. Daraus nun, daß wir denen zürnen, welche uns geringschätzen, und Geringschätzung etwas Freiwilliges ist, lassen sich die Gesichtspunkte gewinnen, nach denen man gegen Andere milde ist, und es werden deren zwölf aufgestellt. Was die Zustände anbetrifft, in denen man Milde beweist, so befindet man sich in einer dem Zorne entgegengesetzten Gemüthsstimmung, z. B. beim Scherzen, beim Lachen, bei festlichen Gelegenheiten, an einem glücklichen Tage, nach einer gelungenen Unternehmung, im Zustande der Befriedigung. Nach sechs Gesichtspunkten werden die Fälle näher bezeichnet, wo man sanft und milde gestimmt ist. Hieraus haben nun diejenigen, welche zur Milde stimmen wollen, die Beweggründe zu entnehmen, indem sie sich selbst als so gestimmt darstellen, und diejenigen, gegen welche der Zorn gerichtet ist, in solchen Eigenschaften zeigen, durch welche der Zorn beschwichtigt wird, nemlich daß sie ein Gegenstand der Furcht oder der Achtung sind, oder daß sie Dankbarkeit verdienen oder unfreiwillig gehandelt haben oder das Geschehene bereuen.

Zorn und Milde beziehen sich auf das Erregtwerden durch Andere[2]), und zwar so, daß, indem der eigenen Ehre und Anerkennung fremde Selbstsucht hemmend entgegentritt, der Zorn als die natürliche Reaction gegen Geringschätzung erscheint und hierin der Leidenschaft folgt, während die Milde in dem Verhältnisse zu Anderen sich von der Vernunft leiten läßt und durch diese die Selbstsucht Anderer zu überwinden sucht. Dies Erregtwerden durch Andere spricht sich in Liebe und Haß ganz allgemein als Gefühl aus, als Empfänglichkeit für angenehme und unangenehme Eindrücke von Anderen,

---

[1]) Rhet. 2, 3. Vergl. Eth. 4, 11. und oben p. 334.

[2]) Vergl. oben p. 334 sq.

so daß man sich hiernach entweder in Harmonie oder in Mißklang mit seiner Umgebung empfindet, und dies Gefühl entwickelt sich weiter und realisirt sich in Freundschaft und Feindschaft. Lieben [1]) bedeute nun Jemandem das, was man für gut hält, wünschen um seinetwillen und nicht um unsertwillen, und dasselbe ihm nach Vermögen zu verschaffen suchen [2]). Ein Freund aber ist ein solcher, der da liebt und wiedergeliebt wird; es sehen sich die, welche in einem solchen gegenseitigen Verhältnisse stehen, als Freunde an. Aus dieser Definition ergeben sich die verschiedenen Rücksichten, nach welchen man Anderen befreundet wird, und es werden hierfür dreiundzwanzig Gesichtspunkte aufgestellt. Arten der Freundschaft sind Genossenschaft, Vertraulichkeit, Verwandtschaft und Anderes dergleichen [3]). Gestiftet werden Freundschaften durch Gefälligkeit, durch unerbetene Leistungen und durch Verschweigung des Geleisteten, denn dann erscheint das, was man thut, nur um des Anderen willen und aus keiner anderweitigen Rücksicht zu geschehen. Feindschaft und Haß sind das Gegentheil von Freundschaft und Liebe und daher auch natürlich aus dem Gegentheil des Gesagten abzuleiten. Bewirkt wird Feindschaft durch Zorn, muthwillige Schädigung und Verläumdung. Zorn entsteht aus dem, was uns selbst widerfahren ist, Feindschaft aber auch ohne daß wir selbst gekränkt sind; denn sobald wir von Jemandem muthmaßen, daß er dazu im Stande sey, hassen wir ihn; und zwar geht der Zorn immer auf ein Individuum, der Haß aber auf ganze Gattungen; jenen kann die Zeit heilen, diesen aber nicht. Der Zorn sucht wehezuthun, der Haß aber zu schaden; denn der Zürnende will, daß man's fühle, was dem Hassenden gleich-

[1]) Rhet. 2, 4. Vergl. ib. 1, 5. g. E. c. 6. p. 1362. b. 19. c. 11. p. 1371. a. 17.

[2]) Vergl. Eth. 8, 2. und oben p. 377 sq.

[3]) Vergl. Eth. 8, 14. und oben p. 393.

gültig ist. Alles, was wehe thut, trifft die Empfindung; was aber am schädlichsten ist, wie Ungerechtigkeit, Unverstand, ist am wenigsten zu spüren, und gerade dies wünscht der Hassende dem Gehaßten, damit dieser sich dadurch ins Verderben stürze, wenn er auch durch das Vorhandenseyn eines solchen Uebels nicht schmerzlich berührt wird [1]). Der Zürnende, insofern er durch den Einzelnen gereizt und verletzt ist, empfindet Schmerz, der Hassende aber nicht, insofern der Gegenstand seines Hasses nicht ein Einzelner ist, der ihn gekränkt hat, sondern eine ganze Gattung von Menschen, in welchen er das Sittliche entstellt sieht [2]). Auch kann wol der Zürnende, wenn seinem Gegner viel Schlimmes widerführe, Mitleid darüber empfinden, der Hassende aber über nichts; denn jener strebt nur Böses mit Bösem zu vergelten, dieser aber will den Gegner vernichten. Es können nun hiernach diejenigen, welche Freunde und Feinde sind, als solche dargestellt, wie auch diejenigen, welche es nicht sind, dazu gemacht werden, und die, welche es zu seyn vorgeben, können widerlegt werden, und bei Zweifeln, ob etwas aus Zorn oder aus Feindschaft geschehen sey, kann man die Meinung auf die Seite lenken, auf welche man es für gut findet.

Ferner gehören hierher auch diejenigen Gemüthsbewegungen in welchen der Einzelne sich mehr nur selbst im Auge hat [3]) und in dem Wechsel seiner inneren Zustände abhängig ist von dem Wechsel der Zeit. So ist die Furcht [4]) eine Unlustempfindung oder Seelenstörung in Folge der Vorstellung

---

[1]) Daher sagt Aristoteles zu Anfang des folgenden Capitels: οὐ γὰρ πάντα τὰ κακὰ φοβοῦνται, οἷον εἰ ἔσται ἄδικος ἢ βραδύς.

[2]) Vergl. Plut. in seiner kleinen Abhandlung περὶ φθόνου καὶ μίσους.

[3]) Vergl. oben p. 312.

[4]) Rhet. 2, 5. Vergl. Eth. 3, 9., wo aber der sittliche Standpunkt in Rücksicht auf das Furchterregende geltend gemacht wird.

eines künftigen, Verderben oder Schmerz drohenden Uebels; zumal wenn es nahe bevorstehend erscheint, so daß man desselben gewärtig seyn muß; denn vor dem sehr entfernten fürchtet man sich nicht. Demnach muß Furchterregend alles dasjenige seyn, was dem Anscheine nach im hohen Grade zu verderben oder einen solchen Schaden zuzufügen im Stande ist, daß daraus großes Leid hervorgeht. Hiernach ist das Furchterregende näher zu bestimmen, und es werden dafür dreizehn Gesichtspunkte aufgestellt. Was die Zustände anbetrifft, in denen man sich fürchtet, so sind diejenigen für Furcht empfänglich, welche glauben, daß ihnen etwas widerfahren werde, und zwar von bestimmten Personen eine bestimmte Sache und zu einer bestimmten Zeit. Furchtlos aber sind namentlich diejenigen, welche unter glücklichen Verhältnissen leben, und sich wegen ihrer Wohlhabenheit, ihrer Leibesstärke, ihres Reichthums an Freunden und ihrer einflußreichen Stellung sich übermüthig, geringschätzig und keck betragen; ebenso sind auch die furchtlos, welche alles Schlimme schon bestanden zu haben glauben und auf die Zukunft keine Hoffnung mehr setzen, wie Leute, die eben hingerichtet werden sollen. Es muß daher, damit man Furcht empfinde, noch eine gewisse Aussicht zur Rettung aus demjenigen vorhanden seyn, worüber man im Angst ist. Daher macht die Furcht zum Berathschlagen geneigt; denn über rettungslos verlorene Dinge berathschlagt Niemand. Man muß deshalb, wenn es besser ist, daß Jemand Furcht empfinde, ihm zu beweisen suchen, er sey in der Lage, etwas über sich kommen zu sehen, da schon Größeren es so ergangen sey, und darthun, daß Seinesgleichen es an sich erfahren oder erfahren haben, und zwar von solchen, von denen sie es nicht vermutheten, und gerade das, was sie nicht ahneten, und zu der Zeit, wo sie nicht daran dachten. Es erhellt auch hieraus zugleich, sowol was Muth bedeutet, als auch in welchen Lebenslagen man muthig ist. Es ist nemlich der Muth das Gegentheil von Furcht, und das Ermuthigende das Gegentheil des

Furchterregenden. Muth ist also die Hoffnung, verbunden mit der Vorstellung, daß die Rettungsmittel nahe liegen, das Furchtbare aber entweder gar nicht vorhanden oder ferne ist. Ermuthigend ist die Entfernung des Furchtbaren und die Nähe des Mutheinflößenden, außerdem, wenn Mittel zur Aufhülfe und Beistand zu Gebote stehen, die entweder zahlreich oder stark sind oder beides zugleich, und wenn wir weder Unrecht erlitten noch gethan, und entweder gar keine oder doch keine mächtigen Widersacher haben, oder wenn Mächtige uns befreundet sind, denen wir gute Dienste erwiesen oder zu verdanken haben, oder wenn die, welchen ein und dasselbe zuträglich ist, die Mehrzahl oder die Stärkeren oder beides sind. Hieraus ergeben sich die Zustände, welche Muth einflößend sind, die nach sechs Rücksichten näher bezeichnet werden [1]).

Zu den Gemüthsbewegungen, in welchen der Einzelne sich mehr auf sich selbst bezieht, gehört ferner die Scham (*αἰσχύνη*) [2]). Diese bezeichne eine Unlustempfindung oder Seelenstörung in Hinsicht auf diejenigen gegenwärtigen oder dagewesenen oder künftigen Uebel, welche zum schlechten Ruf beizutragen scheinen; Schamlosigkeit aber eine Geringschätzung oder Gleichgültigkeit in Bezug auf eben dieselben Dinge. Man schämt sich daher wegen aller solcher Uebel, welche uns selbst oder denen, für welche wir zu sorgen haben, Schande zu bringen scheinen. Hierzu gehören alle sittlich schlechten Handlungen, die unter neun Gesichtspunkten zusammengestellt werden. Außerdem ist es auch beschämend, Vorzüge, die Jedermann besitzt oder alle Unseresgleichen oder die meisten, nicht zu besitzen, zumal wenn dies von uns selbst verschuldet ist, weil

[1]) In Bezug auf den vierten Punkt ist zu bemerken, daß der Zorn um so stärker hervortritt, je mehr man sich bei erlittenem Unrecht der höheren, göttlichen Hülfe versichert halten kann, dann fürchtet sich Niemand (c. 12), sondern ist voll Muths.

[2]) Rhet. 2, 6. Vergl. Eth. 4, 15. und oben p. 343.

dann das gänzliche Zurückbleiben hinter Anderen aus sittlicher Schlechtigkeit entspringt. Ferner empfindet man Scham, wenn man Entehrendes und Beschimpfendes erduldet, wozu Alles gehört, worin man sich in Hinsicht auf seinen Leib und auf beschimpfende Handlungen Anderer Preis giebt. Da nun die Scham die Vorstellung ist von der üblen Meinung, welche man sich zuzieht, und dabei bloß diese und nicht noch weiter daraus hervorgehende Folgen ins Auge faßt, und da Niemand sich um die Meinung Anderer bekümmert, außer in Rücksicht auf die, welche eine solche Meinung haben, so folgt daraus, daß man sich vor denen schämt, die man achtet, und dies wird nach sieben Gesichtspunkten weiter durchgeführt. Keine Scham empfindet man aber überhaupt vor denen, von welchen man eine geringe Meinung hat, Wahres vorzubringen, und man schämt sich auch nicht auf ein und dieselbe Weise vor Bekannten und Unbekannten, sondern vor jenen über solche Dinge, die in Wahrheit, vor Unbekannten über solche, die nach den herrschenden Ansichten übel berüchtigt sind [1]. Nachdem nun näher bestimmt sind sowol die Gegenstände als auch die Personen, vor denen man sich schämt, so ergeben sich daraus die Zustände, in denen man Scham empfindet, und diese werden unter vier Gesichtspunkte zusammengefaßt. In Rücksicht der Schamlosigkeit bietet natürlich das Entgegengesetzte den Stoff darüber zu reden.

Die Gemüthsbewegungen nun, in welchen der Einzelne nicht mehr in der einseitigen Beziehung auf sich selbst bleibt, sondern aus sich heraustretend empfänglich wird für das Glück und Unglück Anderer und deren Wohl sich zum Zweck macht, stellen sich dar in dem **thätigen**, zur Hülfe bereiten **Wohlwollen** und in dem **Mitleid**. Thätiges Wohlwollen

---

[1]) τοὺς μὲν γνωρίμους (sc. αἰσχύνεται) τὰ πρὸς ἀλήθειαν δοκοῦντα, τοὺς δὲ ἄπωθεν τὰ πρὸς τὸν νόμον. Vergl. über diesen Gegensatz Rhet. 1, 7 p. 1365. b. u. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 566. A.

(χάρις) [1]) bezeichne die Gesinnung, in Folge deren Einer, der hat, dem, welcher bedarf, etwas Dankenswerthes beweist, nicht zur Vergeltung für etwas Anderes, noch damit dem Gewährenden selbst, sondern damit jenem etwas zu Theil werde. Groß aber ist die Wohlthat, wenn man dringend Bedürftigen, oder in wichtigen und schwierigen Dingen und Augenblicken, oder allein, oder zuerst, oder am meisten Hülfe leistet. Bedürfnisse sind aber die Begehrungen und unter diesen vorzüglich die mit Schmerz über Nichterfüllung verbundenen, dergleichen sind die Begierden, z. B. die sinnliche Liebe. Auch bei Mißhandlungen des Körpers und in Gefahren treten solche Begehrungen hervor; denn auch der in Gefahr Schwebende wird von Begierde getrieben und nicht minder der von Schmerz Gequälte. Darum erweisen die, welche uns in Armuth und Verbannung beistehen, selbst wenn sie nur kleine Dienste gewähren, wegen der Größe des Bedürfnisses und wegen der augenblicklichen Verlegenheit, eine große Wohlthat. Es muß daher die Hülfeleistung den jedesmaligen Bedürfnissen entsprechend seyn, oder die denselben ähnlichen oder andere größere Bedürfnisse beseitigen. Um ein solches zur Hülfe bereites Wohlwollen nachzuweisen, zeigt man, daß die Einen in solcher Bedürftigkeit und schmerzvollen Lage sich befinden oder befunden haben, die Anderen aber ihnen in der bedürftigen Lage die entsprechende Hülfe geleistet haben oder leisten. Will man aber das Gegentheil nachweisen, so zeigt man, die Hülfe werde oder sey von dem Anderen bloß um seinetwillen geleistet, oder es sey Zufall gewesen, oder er sey gezwungen worden, oder es sey nur schuldige Erwiederung. Dabei muß man den

[1]) Rhet. 2, 7. Χάρις läßt sich schwer im Deutschen übersetzen; es bezeichnet einerseits theils das gefällige, dienstfertige Benehmen, theils die Gunstbezeugung, die Wohlthat selbst; andererseits die hierdurch in dem Anderen hervorgerufene Gesinnung der Erkenntlichkeit und Dankbarkeit, welche dem Wohlwollen bereitwillig entgegenkommt.

Gegenstand in allen Beziehungen betrachten; denn Verpflichtung zum Dank findet nur dann Statt, wenn gerade der rechte Gegenstand, oder gerade so viel, oder gerade von der Art, oder eben zu der Zeit, oder an jenem Ort gethan worden. Ferner ist es ein Beweis, daß wahres Wohlwollen nicht Statt finde: wenn Jemand kleinere Dienste nicht leistet; wenn er den Feinden denselben oder einen gleichen oder noch größeren Dienst erzeigt, denn es ist dann offenbar auch der uns erwiesene nicht um unsertwillen erwiesen; endlich, wenn Jemand uns wissentlich Werthloses gegeben hat; denn Niemand giebt zu, daß er Werthloses bedürfe. Was nun das Mitleid [1]) anbetrifft, so sey es eine Unlustempfindung über ein scheinbares Verderben und Schmerz drohendes Uebel, das Jemanden trifft, der es nicht verdient hat, und wenn man erwarten muß, daß es auch über uns selbst kommen kann oder über einen der Unsrigen, zumal wenn dieses Uebel sich schon in der Nähe zeigt; denn wesentlich gehört es zum Mitleid, daß es von dem empfunden wird, welcher denkt, ein Uebel könne entweder ihm selbst oder einem der Seinigen widerfahren, und deswegen beweisen weder die ganz Verlornen Mitleid, weil sie glauben, daß ihnen nicht noch Schlimmeres widerfahren könne, noch die, welche sich für höchst glücklich ansehen; letztere betragen sich vielmehr übermüthig, denn im Besitz aller Güter glauben sie, daß ihnen kein Unglück zustoßen könne, denn auch dies gehört zu den Gütern. Es werden diejenigen, welche in solcher Lage sind, daß sie meinen, ihnen könne etwas widerfahren, in siebenfacher Beziehung näher bezeichnet. Aus der Definition selbst aber ergiebt sich, worüber man Mitleid empfindet; hierher gehören nemlich alle Leid und Schmerz bringende Uebel, welche verderblich sind, und die Existenz aufheben, ferner alle, welche das Schicksal über uns ver-

[1]) Rhet. 2, 8.

hängt, wenn sie von Bedeutung sind [1]). Ebenso ergiebt sich auch aus der Definition, unter welchen Umständen man für Mitleid empfänglich ist, was in achtfacher Beziehung weiter ausgeführt wird.

Dem Mitleid zumeist entgegengesetzt ist der gerechte Unwille, die edle Entrüstung (νέμεσις) [2]). Entgegengesetzt sind beide in einer Beziehung, nemlich in Rücksicht auf die Gegenstände, insofern das Mitleid das Sichbetrüben ist über unverdientes Unglück, die Entrüstung das Sichbetrüben über unverdientes Glück. Sie gehen aber beide aus derselben Sinnesweise hervor und sind Affecte eines edlen Gemüths; denn ungerecht ist, was gegen Verdienst geschieht, und deshalb schreiben wir auch den Göttern diese Entrüstung zu. Man könnte nun meinen, als ob der Neid auf gleiche Weise dem Mitleid entgegengesetzt wäre, insofern er mit der Entrüstung verwandt oder Eins zu seyn scheint. Dem Neid und der Entrüstung ist zwar gemeinsam ein leidenschaftliches Unlustgefühl mit Rücksicht auf die glücklichen Umstände Anderer; der Neid regt sich aber nicht bei dem Glück eines Unwürdigen, sondern bei dem Glück eines uns in jeder Beziehung ganz gleich Stehenden. Das Unlustgefühl aber, welches bei der Entrüstung und dem Neide sich regt, entspringt nicht daraus, daß aus dem Wohlergehen des Anderen etwas Schlimmes für uns erfolgen könne, sondern findet nur wegen des Nebenmenschen selbst Statt, denn sonst würde Furcht das uns beherrschende Unlustgefühl seyn. Offenbar stehen aber mit dem Neid und der Entrüstung auch die ihnen entgegengesetzten Affecte in Verbindung; denn wer Mitleid empfindet über unverschuldetes Mißgeschick Anderer, wird sich freuen oder doch ohne Kummer seyn bei solchen, die ihr Unglück verdient haben, so wie auch darüber Freude empfinden, wenn Jemandem ein verdientes Glück zu Theil wird;

---

[1]) Siehe das Nähere unten in der Poetik.

[2]) Rhet. 2, 9. Vergl. Eth. 2, 7. und oben p. 344.

denn sowol daß Jemanden die verdiente Strafe trifft, als auch daß ihm ein verdientes Glück zu Theil wird, ist gerecht und erfreut den Redlichen, weil er dasselbe für sich und für Andere seines Gleichen in Anspruch nehmen kann. Alle diese Empfindungen gehen aus derselben Gemüthsart hervor; aus der entgegengesetzten aber die entgegengesetzte, und daher ist denn mit dem Neide die Schadenfreude verbunden, und beides ist geeignet zur Beseitigung des Mitleids [1]), und kann dazu benutzt werden, etwas als keines Mitleids werth darzustellen. Es ist nun aus den angegebenen Bestimmungen leicht zu entnehmen, über was man entrüstet ist, nemlich nicht darüber, daß Jemand gerecht oder tapfer ist oder andere Tugenden besitzt, sondern daß er im Besitz von Reichthum, von Macht und von anderen Vorzügen ist, deren mit einem Worte nur die Guten würdig sind und die, welche angeborne Vorzüge haben, wie edle Abkunft, Schönheit u. s. f. Ebenso erhellt auch, über welche man entrüstet ist, nemlich mehr über die, welche erst vor Kurzem zu Macht, Reichthum, Ansehen, Einfluß gelangt sind, ohne daß sie es verdienen; ferner wenn nicht Jeder das ihm gebührende Gut besitzt, und endlich wenn die Geringeren sich mit den Vorzüglicheren messen wollen. Geneigt zur edlen Entrüstung sind besonders diejenigen, welche selbst der höchsten Güter würdig sind, sie auch besitzen und Andere, die ihnen ungleich sind, gleicher Vorzüge für unwerth halten; überhaupt werden alle diejenigen, welche sich selbst dessen werth achten, wessen sie Andere für unwürdig halten, leicht entrüstet; daher sklavische, niedrig gesinnte Menschen der edlen Entrüstung nicht fähig sind; denn es giebt nichts, dessen sie sich werth achteten.

Was nun näher den Neid anbetrifft [2]), so ist derselbe ein

[1]) S. Rhet. 2, 9 extr.

[2]) Rhet. 2, 10.

Unlustgefühl darüber, daß die uns gleichstehenden Personen mit äußeren Gütern beglückt erscheinen, nicht etwa deshalb, weil wir sie nicht haben, sondern weil sie der Andere hat. Hieraus ergiebt sich, daß die Gleichstehenden leicht zum Neide auf einander geneigt sind; ferner die, welchen nur Weniges fehlt, um alles Wünschenswerthe zu besitzen, denn sie meinen, es eigne sich Jeder Das zu, was ihnen gebühre; dann die, welche auf äußere Anerkennung großen Werth legen; endlich Leute kleinlicher Gesinnung, denn diesen kommt Alles groß vor. Gegenstände des Neides sind im Allgemeinen die Werke und Besitzthümer, worin man Ansehen und Ehre sucht und nach Ruf trachtet, und alle Glücksgüter. Gegen wen man Neid empfindet, ist schon angedeutet, es sind nemlich die uns gleichstehenden Personen, die unsere Mitbewerber und Nebenbuhler sind. Auch die, welche schnell zu ihrem Ziel gelangten und glücklich ihr Unternehmen ausführten, werden von denen beneidet, welchen es zur Schande gereicht, nicht dasselbe vermocht zu haben, obgleich sie jenen nahe und gleich standen. Auch beneidet man diejenigen, welche das besitzen oder erworben haben, was man selber besitzen sollte oder ehemals besessen hat; deshalb sind ältere Leute neidisch auf jüngere. Endlich sind auch solche, welche sich einen Gegenstand haben viel kosten lassen, auf diejenigen neidisch, welche denselben wohlfeil erlangt haben. Es ist aber auch zugleich klar, was solchen Menschen zur Freude gereicht; es wird nemlich das Gegentheil von dem seyn, worüber sie Unlust empfinden. Werden nun die Zuhörer von dem Redner gegen die, welche Mitleid erregen wollen, so eingenommen, daß man ihr Glück beneidet und über ihr Unglück Freude empfindet, so werden sie natürlich kein Mitleid finden bei denen, die darüber zu entscheiden haben. Wie nun der Neid etwas Gemeines und gemeinen Seelen eigen ist, indem der Niedriggesinnte vermöge des Neides darnach strebt, daß ein Anderer ein Gut nicht habe, so ist das Nach-

eifern (ζῆλος) [1]) etwas Edles und edlen Gemüthern eigen, indem der Edelgesinnte vermöge der Nacheiferung darnach strebt, daß ihm selber das Gute zu Theil werde, während der Unedle vermöge des Neides darnach trachtet, daß ein Anderer es nicht habe. Es ist nemlich das Nacheifern ein Unlustgefühl darüber, daß wir Andere, die eigentlich uns gleich sind, im Besitz hochgeschätzter und uns erreichbarer Güter sehen, nicht weil der Andere, sondern weil nicht auch wir sie besitzen. Zum Nacheifern sind daher diejenigen geneigt, welche sich für geeignet halten, Güter zu besitzen, die sie nicht haben; denn Niemand trachtet nach Dingen, die offenbar unerreichbar sind. Nach vier Rücksichten werden diejenigen näher bezeichnet, welche von der Nacheiferung beherrscht werden. Gegenstände des Nacheiferns sind nicht nur Tugenden, sondern Alles, was Anderen nützlich und wohlthätig ist, und alle Güter, von welchen unsre Mitmenschen einen Genuß haben. Erregt wird die Nacheiferung durch solche Personen, welche Tapferkeit, Weisheit, Aemter, überhaupt solches besitzen, wodurch sie Vielen Gutes bereiten können; ferner durch die, welchen Viele gleich zu seyn suchen, deren Umgang, Freundschaft Viele erstreben, die von Vielen und von uns selbst hochgeschätzt werden; endlich durch die, welche gelobt und hochgepriesen werden von Dichtern und Redekünstlern (λογογράφοι) [2]). Gegen Menschen entgegengesetzter Art hegt man Verachtung; denn diese ist das Gegentheil von der Nacheiferung. Welche daher von der Art sind, daß sie Anderen nacheifern oder selbst Nacheiferung erregen, die müssen nothwendig diejenigen verachten, welche die Mängel haben, die den Nacheiferung erregenden Vorzügen entgegengesetzt sind. Daher verachtet man oft die vom Glück Begünstigten, wenn sie ohne diejenigen Vorzüge sind, welche Ehre bringen.

---

[1]) Rhet. 2, 11.

[2]) Vergl. Plat. Phaedr. p. 257. c. Quint. 2, 15, 20.

b. Einfluß der Lebensalter und der Glücksumstände [1].

Auf die Gemüthsstimmung wirken außer den Affecten besonders die Lebensalter ein. Extreme bilden für die einzelnen Lebensabschnitte der Jüngling und der Greis, zwischen welchen der Mann steht als die das rechte Maaß haltende Mitte [2]. Junge Leute sind heftig in ihren Begierden, und werden fortgerissen zur Ausführung dessen, wozu diese sie auffordern. Unter den sinnlichen Begierden ist es besonders die Geschlechtslust, von welcher sie beherrscht werden, und worin sie ausschweifen. Doch sind sie veränderlich in ihren Begehrungen [3]; heftig begehren sie, doch lassen sie schnell nach; denn ihr Verlangen ist rasch, aber nicht stark, wie Hunger und Durst bei Kranken. Auch sind sie auffahrend und jähzornig, und werden von ihrem Unwillen überwältigt; bei ihrem Ehrgeiz dulden sie keine geringschätzige Behandlung und sind empört über Beleidigungen. Mehr noch als nach Ehre sind sie nach Sieg begierig; denn Auszeichnung sucht die Jugend; beides lieben sie mehr als das Geld, und dieses am wenigsten, weil sie die Noth am wenigsten empfunden haben. Auf entgegengesetzte Weise empfinden alte Leute. Wenn auch heftig ihr Zorn, so ist er doch kraftlos, ihre Begierden sind entweder verloschen oder ohnmächtig, weswegen sie weder leicht sich von einer Begierde beherrschen lassen, noch sich in ihren Handlungen nach derselben richten, sondern nach dem Vortheil. Darum zeigen sich Leute von diesem Alter besonnen; denn die Begierden haben ihre Kraft verloren und sind dem Gewinn untergeordnet. Sie sind karg; denn zum Lebensbedarf gehört eben auch Vermögen; daneben aber wissen sie aus Erfahrung, wie schwer es ist zu erwerben, und wie leicht zu verthun.

---

[1]) Rhet. 2, 12—18. Vergl. Dion. Hal. ars rhet. 11, §. 2—8. Quint. 5, 10, 17.

[2]) Rhet. 2, 12—15. Vergl. Horat. de art. poet. 161 sq.

[3]) Vergl. oben p. 371.

Ferner sind die Jünglinge bei ihrer geringen Lebenserfahrung arglos und leichtgläubig; sie sind mit Hoffnungen erfüllt und erwarten Alles von der Zukunft; deshalb sind sie auch leicht zu hintergehen, und wegen ihrer größeren Reizbarkeit und ihres heiteren Blicks in die Zukunft sind sie muthig und tapfer; denn der Zorn macht furchtlos und die Hoffnung erzeugt Selbstvertrauen. Dagegen sind die älteren Leute argwöhnisch aus Mißtrauen, und mißtrauisch aus Erfahrung, und weil sie viel erfahren haben, oft betrogen sind, so werden sie unsicher in ihren Behauptungen und Entschließungen; gerne sehen sie Alles schwarz an, und legen es auf's Schlimmste aus; sie sind außerdem furchtsam und vor Allem bangend, denn wie die jungen Leute feurig sind, sind sie abgekühlt, und so hat das Alter der Furchtsamkeit gleichsam den Weg gebahnt, weil auch die Bangigkeit eine fröstelnde Empfindung ist. Auch lieben sie das Leben, vorzüglich in ihren letzten Tagen, weil Gegenstand des Begehrens immer das ist, was uns fehlt, und wir am stärksten nach dem verlangen, dessen Mangel sich uns eben fühlbar macht. Der Hoffnung sind sie unzugänglich, einerseits wegen ihrer Erfahrung — denn das Meiste, was geschieht, ist unerquicklich; wenigstens fällt es meist schlechter aus, als man erwartete — andererseits wegen ihrer Furchtsamkeit. Sie leben mehr in der Erinnerung als in der Hoffnung; denn was sie noch zu leben haben, ist wenig; was sie verlebt haben, viel; die Hoffnung aber geht auf das Zukünftige, und die Erinnerung auf das Vergangene. Dies ist auch der Grund ihrer Redseligkeit; denn beständig reden sie von dem, was sich begeben hat, weil die Erinnerung daran ihnen Freude macht. Ferner sind die jungen Leute verschämt, weil sie in der Beurtheilung des sittlich Guten noch nicht von eigner Einsicht, sondern von der Volkssitte geleitet werden; auch sind sie hochherzig, weil sie den Druck des Lebens noch nicht kennen, und mit schönen Hoffnungen erfüllt sich zu großen Dingen für fähig halten. Da sie mehr nach dem sittlichen Gefühl (τῷ

ἤθει) als nach Berechnung (τῷ λογισμῷ) leben, thun sie lieber das Rühmliche als das Nützliche. Auch halten sie mehr auf ihre Freunde und Genossen, als die anderen Lebensalter, weil sie gern in Gemeinschaft leben, und noch nichts nach dem Nutzen abschätzen, folglich auch nicht ihre Freunde. In Allem aber verirren sie sich in Uebermaaß und Uebertreibung, der Regel Chilon's zuwider; denn sie thun in allen Dingen zu viel, sie lieben und hassen übermäßig, und so auch in allem Anderen. Dagegen sind ältere Leute engherzig, weil sie durch das Leben niedergedrückt sind; sie streben nach nichts Großem und Ausgezeichnetem, sondern nach dem bloßen Lebensbedarf; sie sind ferner über Gebühr selbstsüchtig; denn auch dies ist eine Art von Engherzigkeit. Auch leben sie, weil sie selbstsüchtig sind, mehr, als sich gebührt, dem Nützlichen, aber nicht dem Rühmlichen; denn das Nützliche ist etwas dem Einzelnen Gutes, das Rühmliche aber etwas an und für sich Gutes. Weiter sind sie eher ohne Schaam als verschämt; denn weil sie dem Rühmlichen keinen so hohen Werth beilegen als dem Nützlichen, kümmern sie sich wenig um die Meinung Anderer. Weder im Lieben noch im Hassen sind sie heftig, sondern sie lieben nach des Bias Rath so, als wenn sie meist hassen zu müssen erwarteten, und hassen so, als wenn sie auf künftige Freundschaft rechneten [1]). Ferner sind die jungen Leute in ihren Vergehungen, die sie sich zu Schulden kommen lassen, eher zum Uebermuth, als zur Bosheit geneigt; auch sind sie mitleidig, weil sie bei ihrer guten Meinung von den Menschen dieselben nach ihrer eigenen Schuldlosigkeit beurtheilen, und daher voraussetzen, sie litten unverdient. Endlich sind sie lachlustig, und lieben daher den Scherz; denn Scherzhaftigkeit (εὐτραπελία) [2]) ist ein durch Bildung gemäßigter Muthwille. Dagegen sind die älteren

---

[1]) Vergl. Soph. Ajax. 660. und daselbst Wunder.

[2]) Vergl. Eth. 4, 14. und oben p. 342.

Leute in ihren Vergehungen mehr geneigt zur Bosheit, als zum Uebermuth. Sie sind ferner zwar auch mitleidig, aber nicht aus Menschenliebe, sondern aus Schwäche, weil sie sich alles Widerwärtige als sie selbst bedrohend vorstellen. Deswegen sind sie grämlich und nicht zum Scherz und zum Lachen aufgelegt; denn Grämlichkeit widerstrebt der Lachlust. — In der Mitte nun zwischen den Jünglingen und alten Leuten stehen die Männer, welche rücksichtlich ihres Verhaltens frei sind von den Uebertreibungen beider, und alle Vorzüge, welche die Jugend und das Alter getrennt besitzen, in sich vereinigen, und in Allem, worin jene zu viel oder zu wenig thun, das rechte Maaß und das Geziemende beobachten. Es besteht aber die Vollkraft des Mannesalters für den Körper vom dreißigsten bis zum fünf und dreißigsten, für den Geist um das neun und vierzigste Jahr.

Da nun Jeder für die seiner Sinnesweise entsprechende und sich annähernde Rede empfänglich ist, so erkennt man wohl, wie die Rede einzurichten sey, damit der Redner selbst und das, was er spricht, den rechten Eindruck hervorbringe. Was nun ferner die Glücksumstände anbetrifft, insofern sie einwirken auf die Eigenthümlichkeiten der Menschen [1]), so trachtet zuerst der Geburtsadel nach Erweiterung der angeerbten Standesehre, wie man überhaupt auf Mehrung des Besitzes bedacht ist; er ist geringschätzig gegen Andere, und besonders gegen die, welche seinen Vorfahren gleichkommen, weil solche Auszeichnung in der Ferne mehr, als wenn sie in der Nähe erscheint, geehrt wird und Anlaß giebt zur Ruhmredigkeit. Edelgeboren (εὐγενής) ist aber Jemand vermöge der Trefflichkeit seines Geschlechts, dagegen edel (γενναῖος) nur, insofern er nicht aus der Art schlägt, welches letztere gewöhnlich bei den Edelgebornen nicht zutrifft, die vielmehr meistentheils unbedeutende Menschen sind. Denn die Geschlechter der Men-

[1]) Rhet. 2, 15—18.

schen haben ihren Fruchttrieb, wie die Pflanzenwelt; manchmal, wenn der Stamm kräftig ist, bringt er in gewissen Zeiträumen ausgezeichnete Männer hervor, und dann nimmt er wieder ab. Bei genialen Geschlechtern geht die Ausartung ins tollere Treiben über, während Familien von einem ruhigen, festen Charakter in Schwachsinn und Stumpfsinn ausarten. Der Reichthum ferner macht anmaßend und hochmüthig, weil man durch denselben in dem Besitz aller Vorzüge zu seyn glaubt; ferner üppig und prahlerisch. Die Ueppigkeit entsteht bei Reichen aus Weichlichkeit und aus Sucht, ihre Wohlhabenheit sehen zu lassen, und die Ruhmredigkeit wird besonders dadurch veranlaßt, daß Viele der Vermögenden bedürfen, und nach des Simonides Ausspruch sich die Weisen vor den Thüren der Reichen einfinden. Auch halten die Reichen sich für befähigt zu regieren; denn sie meinen das zu besitzen, um dessentwillen es ihnen gebühre zu regieren. Kurz das Verhalten, das aus dem Reichthum hervorgeht, ist das eines unverständigen Menschen, dem das Glück wohl will. Die Emporkömmlinge unterscheiden sich von denen, welche längst schon wohlhabend sind, so, daß sie die Fehler der Reichen noch in schlimmerer Gestalt an sich haben, indem das Ungeschick des Bauernstolzes noch hinzukommt. Die Vergehungen, die hier vorkommen, beziehen sich nicht auf Bosheit, sondern auf Uebermuth und Ausschweifung. Ferner übt die politische Macht (ἡ δύναμις) zum Theil denselben Einfluß auf die Sinnesart aus, wie der Reichthum, zum Theil einen besseren; denn die Machthabenden sind ehrbegieriger und mannhafter, als die Reichen, weil ihre Thätigkeit durch ihre Macht bedingt wird; sie sind ämsiger, weil sie sorgsam über ihre Macht wachen müssen. Außerdem zeigen sie in ihrem Benehmen mehr Würde als Stolz, weil ihre hohe Stellung sie schon ohnehin auszeichnet, weshalb sie Maaß halten; das würdevolle Benehmen ist aber ein milder und geziemender Stolz. Thun sie einmal Unrecht, so geschieht es nicht in Klei-

nem, sondern in Großem. Die glücklichen Umstände haben nun endlich einen Einfluß auf die Sinnesweise, je nachdem sie sich auf eine Art der eben beschriebenen Güter beziehen lassen; denn vornehme Geburt, Reichthum, politische Macht gehören zu den glücklichen Umständen, wozu man außerdem noch eine zahlreiche, wohlgerathene Nachkommenschaft und körperliche Vorzüge [1]) rechnen kann. Es sind nun zwar die Menschen hochmüthiger und unüberlegter durch ihr Glück, aber hiermit ist zugleich eine vortreffliche Eigenschaft verbunden, daß sie nemlich religiös und ihres Verhältnisses zur Gottheit eingedenk sind, indem sie auf dieselbe vertrauen wegen der durch das Glück ihnen zu Theil gewordenen Güter.

Nachdem nun gezeigt worden, wie das Urtheil in der Seele der Zuhörer bestimmt werden kann durch die den einzelnen Redegattungen gemäße Beweisführung [2]), und wie diese an Kraft und Stärke gewinnt durch die Art und Weise, wie der Redner den Einfluß der Affekte, der Alters-, Vermögens- und Standesunterschiede benutzen kann, so bleibt hinsichtlich der Beweisführung nur noch übrig, diejenigen allgemeinen rednerischen Beweismittel zu behandeln, welche, ohne daß sie irgend einer Redegattung oder irgend einer Lage der Zuhörer ausschließlich eigen sind, doch wichtig bleiben für die Beurtheilung eines Gegenstandes.

B. Die Beweisführung mit Rücksicht auf die abstracten Formen des Denkens.

Alle müssen in ihren Reden sprechen von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, und darzuthun suchen, daß etwas entweder geschehen werde oder geschehen sey. Es werden sechzehn Gesichtspunkte angegeben, wie etwas als möglich darzu-

---

[1]) Vergl. Rhet. 1, 5.

[2]) Rhet. 2, 18.

stellen ist [1]). Die Unmöglichkeit ist natürlich aus dem Gegentheil abzuleiten. Ferner ob etwas geschehen ist, wird nach neun Gesichtspunkten betrachtet, und der Nachweis, daß etwas nicht geschehen ist, ergiebt sich wieder aus dem Gegentheil. Wie das Zukünftige zu erweisen ist, erhellt daraus, wie etwas sich schon früher wirksam gezeigt hat, und es wird dies unter vier Gesichtspunkte zusammengefaßt. Ueber die Wichtigkeit und Geringfügigkeit eines Gegenstandes, über das größere und geringere Gut, sowie auch über die Art und Weise der Steigerung ist oben schon im Besonderen gehandelt [2]), und bei dem praktischen Gebrauch ist hierfür die Kenntniß des Besonderen einflußreicher, als die des Allgemeinen [3]). Was die allgemeinen Beweismittel anbetrifft, so gehören hierher zwei Gattungen derselben [4]), das Beispiel und das Enthymema; denn der Sinnspruch ist ein Theil des Enthymema. Das Beispiel hat Aehnlichkeit mit der Induction, mit welcher man den Anfang im Schließen macht. Es giebt zwei Arten von Beispielen: die eine Art erläutert den allgemeinen Gedanken, welcher den Beweggrund enthält, durch ein historisches Faktum; die andere entsteht dadurch, daß man selbst Aehnliches erfindet, und zu dieser gehört die Parabel (*παραβολή*) und die Fabel (*οἱ λόγοι*), wie die Aesopische und Libysche [5]). Die Parabeln sind Beispiele, wie sie Sokrates zu benutzen pflegte, um das praktische Verhalten zu bestimmen, indem er von einem besonderen Fall aus dem Kreise des gewöhnlichen Lebens hinführte zu dem Denken des Allgemeinen, und dieses dadurch theils zum

---

[1]) Rhet. 2, 19.

[2]) Vergl. Rhet. 1, c. 6. 7. 9. g. E.

[3]) *κυριώτερα γάρ ἐστι πρὸς τὴν χρείαν τῶν καθόλου τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων.*

[4]) Rhet. 2, 20. Vergl. Cic. de invent. 1, 30. Quint. 5, 11.

[5]) Vergl. Ulrici's Geschichte der Hellenischen Dichtkunst, 2. Theil p. 460 sq. und über die allmählige Veränderung des Namens für die Fabel ebendas. p. 466. A. 194.

klareren Bewußtseyn brachte, theils überzeugender darstellte [1]). Die Fabel hat dieselbe praktische Tendenz, nur daß sie die Beispiele zur Erläuterung der praktischen Lehre aus den Zuständen der leblosen oder belebten Natur entnimmt, wie Stesichorus [2]) und Aesop. Die Fabeln sind vorzüglich geeignet für Reden an das Volk und gewähren den Vortheil, daß, während es schwierig ist, geschichtliche Ereignisse zu finden, die mit dem in Rede stehenden Gegenstande Aehnlichkeit haben, es leichter ist, Fabeln zu erdichten, denn man darf sie erdichten, so gut wie die Parabeln, wenn man nur das Aehnliche wahrzunehmen versteht, welches vermittelst der Philosophie erleichtert wird, in welcher die Begriffsbildung auf das Auffinden des Aehnlichen und Gleichen sich stützt [3]). Während nun die Bekräftigung durch Fabeln sich leichter darbietet, ist dagegen die durch historische Thatsachen nutzbarer bei Berathungen; denn was kommen soll, ist meist dem schon Geschehenen ähnlich [4]). Anwenden muß man die Beispiele als Beweise da, wo man keine Enthymemen hat, denn in diesem Fall bewirken sie die Ueberzeugung. Kann man aber durch Enthymemen überzeugen, dann lassen sich die Beispiele als Zeugnisse benutzen, indem man sie den Enthymemen wie ein nachdrückliches Schlußwort hinzufügt. Sie voranzuschicken wäre unzweckmäßig, weil die Darstellung dann der Induction gliche, die für den Redner, wenige Fälle abgerechnet, sich nicht eignet; hinterher aber vorgebracht, verfehlen sie ihre Wirkung nicht. Will man sie voranstellen, so müssen nothwendig viele angeführt werden; während am Schlusse eins hinreicht, denn auch ein einziger glaubhafter Zeuge frommt einer Sache. Der Sinnspruch [5])

---

1) Vergl. über das Ethische in den Sokratischen Gesprächen Rhet. 3, 16.
2) Vergl. Ulrici a. a. O. p. 411.
3) Vergl. Rhet. 3, 11 p. 1412. a. 11.
4) Vergl. Rhet. 3, 17.
5) Rhet. 2, 21. Vergl. auct. ad Heren. 4, 17. Quint. 8, 5.

ferner ist ein Ausspruch von allgemeiner Geltung, der sich auf das praktische Leben bezieht und darüber belehrt, was man in seinem Thun zu erstreben oder zu vermeiden habe. Da die Enthymemen sich gewöhnlich auf solche praktische Gegenstände beziehen, so sind die Schlußsätze, sowie auch die Vordersätze, wenn man die syllogistische Form wegläßt, Sinnsprüche. Es giebt vier Arten von Sinnsprüchen. Sie bedürfen nemlich entweder keiner Erläuterung, weil sie theils allgemein anerkannt sind, theils sich sogleich von selbst verstehen, oder sie sind mit einer Erläuterung verbunden, weil sie etwas der gewöhnlichen Vorstellung Widersprechendes oder etwas Bestrittenes enthalten. Diese näher erläuterten Sinnsprüche sind entweder ein Theil eines Enthymema, oder sie deuten, ohne gerade ein Theil eines Enthymema zu seyn, den Grund des Behaupteten zugleich mit an, und diese sind besonders beliebt, z. B. Endlosen Groll behalte nicht, du Endlicher. In Rücksicht auf die Erläuterung ist zu bemerken, daß diese entweder vorangeschickt wird und der Sinnspruch als Schlußsatz folgt, oder umgekehrt dieser zuerst ausgesprochen wird und die Erläuterung nachfolgt. Bei den Sinnsprüchen, die für die gewöhnliche Vorstellung zwar nichts Auffallendes haben, aber doch undeutlich sind, ist das Warum so bündig als möglich hinzuzufügen, entweder in lakonischer Spruchweise oder in versteckt andeutendem Ausdruck. In Sinnsprüchen zu sprechen kommt nur bejährten Männern zu, und zwar über solche Dinge, worin sie Erfahrung haben. Es verräth Unverstand und Mangel an Bildung, sich der Sinnsprüche wie auch der Fabeln über solche Dinge zu bedienen, die man nicht versteht. Ein Beweis hierfür ist, daß ungebildete Menschen gerade am meisten Sinnsprüche bei der Hand haben. Als allgemein gültig auszusprechen, was nicht allgemein gilt, geht am ersten noch bei innerer Aufregung an, und zwar sowol vor als nach einem Enthymema. Der vielgebrauchten, allbekannten Sinnsprüche darf man sich bedienen, wenn sie für unsere Sache sprechen;

denn sie haben Geltung als von Allen anerkannt. Ferner sind auch manche Sprüchwörter Sinnsprüche. Es lassen sich aber auch Sinnsprüche gebrauchen gegen solche Sprüche, die bereits Gemeingut geworden sind, wenn entweder die Persönlichkeit des Redenden dadurch gewinnt oder der Ausdruck leidenschaftlich ist. Wirksam sind nun aber Sinnsprüche besonders dadurch, daß sie der Eitelkeit der Zuhörer schmeicheln, welche bei beschränkter Bildung sich darüber freuen, wenn sie das allgemein ausgesprochen hören, was sie früher schon im Besonderen für wahr hielten. Daher muß man die besonderen Bedürfnisse der Zuhörer kennen, um ihren Ansichten in allgemeinen Sprüchen einen Ausdruck zu verschaffen. Von nicht geringerer Bedeutung werden die Sinnsprüche noch dadurch, daß sie der Rede einen bestimmten Charakter geben, indem sich in ihnen die Gesinnung des Redenden ausspricht. — Was nun endlich die Enthymemen anbetrifft [1]), so müssen sich diese weder in zu allgemeiner Form des abstracten Denkens bewegen, noch auch in zu große Ausführlichkeit verlieren; denn durch jenes wird man unverständlich, durch dieses geschwätzig. Es treffen die Ungebildeten leichter den rechten Ton bei dem Volk, als die Gebildeten, welche leicht in das Allgemeine und Abstracte verfallen, während die Ungebildeten von dem ausgehen, was Jeder weiß und was nahe liegt. Man muß sich deshalb an den Gedankenkreis der Zuhörer anschließen, und den Inhalt der Enthymemen soviel als möglich ihren Vorstellungen nahe bringen. Vor Allem aber ist nöthig, daß man, in welcher Angelegenheit man auch als Redner auftreten will, die erforderliche Sachkenntniß habe, sey es daß diese vollständig ist oder nur theilweise Statt findet; denn auf Thatsachen, mögen diese nun wirklich sich so verhalten oder nur scheinbar vorgebracht werden, muß in der epideiktischen Rede sich das Rühmliche und Unrühmliche, in der gerichtlichen das Gerechte und Ungerechte, in der berathen-

[1]) Rhet. 2, 22. Vergl. ib. 1, 2. und Quint. 5, 10; ib. 5, 14.

den das Nützliche und Schädliche stützen. Wenn auch von irgend einer anderen beliebigen Sache die Rede ist, immer müssen die Beweisgründe sowol für die strengere als freiere Schlußart nicht aus allem Möglichen, sondern aus dem Wesen und der Beschaffenheit des jedesmaligen Gegenstandes hergenommen werden, wie dies auch der Natur der Sache ganz gemäß ist und sich aus Vernunftgründen als nothwendig ergiebt. Daher muß man auch in der Rhetorik, wie in der Topik [1]), sich in Ansehung eines jeden Gegenstandes erstlich eine auserlesene Sammlung von Beweisgründen halten für die möglichen und am meisten zutreffenden Fälle, und auf gleiche Weise für unerwartete Fälle das ermitteln, was sich darüber sagen läßt, indem man seinen Blick nicht ins Unbestimmte schweifen läßt, sondern ihn auf das Wesen der zu behandelnden Sache richtet. Das Individuelle und das Concrete hat hier für die Beweisführung den Vorzug vor dem abstract Allgemeinen [2]). Es unterscheiden sich aber die Enthymemen, jenachdem sie theils beweisend sind, daß etwas ist oder nicht ist, theils widerlegend, gerade wie in der Dialektik die Widerlegung (ἔλεγχος) und die Beweisführung (συλλογισμός) [3]). Es werden nun achtundzwanzig Denkformen aufgeführt, durch welche die beweisenden Enthymemen ihre nähere Begründung erhalten können [4]). Es finden aber unter den Enthymemen die widerlegenden mehr Anerkennung, als die beweisenden, weil jene das Entgegengesetzte zusammenfassen, was durch die Nebeneinanderstellung dem Hörer deutlicher wird [5]). Ueberhaupt finden von allen Schlüssen solche den meisten Beifall, welche man, ohne daß sie tri-

[1]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 622 sq.

[2]) Vergl. oben p. 582.

[3]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 209 sq. Soph. Elench. c. 1 u. 6.

[4]) Rhet. 2, 23.

[5]) Vergl. Rhet. 3, 9. p. 1410. a. 19. ib. 3, 17. p. 1418. b.

vial sind, gleich beim Beginnen in ihrem Schlußgang voraussieht, und außerdem auch diejenigen Schlüsse, hinter denen man nur soweit zurückbleibt, daß man sie, sowie sie ausgesprochen sind, versteht. Wie es nun ferner scheinbare Schlüsse giebt, ebenso finden auch scheinbare Enthymemen Statt [1]. Die Denkformen stützen sich auf Täuschung, welche theils durch den sprachlichen Ausdruck bewirkt [2], theils durch den Inhalt selbst hervorgebracht wird. Acht Gesichtspunkte werden für diese scheinbaren Enthymemen angegeben. Was die Beweisentkräftigung (*λύσις*) anbetrifft [3], so kann diese Statt finden entweder durch einen Gegenschluß oder durch Vorbringung eines Einwurfs (*ἔνστασις*) [4]. Die Gegenschlüsse werden natürlich nach denselben Denkformen gebildet, wie die Schlüsse; die Einwürfe aber werden auf vierfache Weise gemacht: entweder aus dem Gegenstand selbst oder aus einem ähnlichen oder aus dem Gegentheil oder aus einem früheren Urtheil. Da nun Enthymemen gewonnen werden aus dem Wahrscheinlichen oder durch Induction aus dem Aehnlichen oder aus dem absolut Nothwendigen und Wirklichen oder aus dem, was allgemein oder theilweise vorhanden oder nicht vorhanden ist, so werden die aus dem Wahrscheinlichen gebildeten Enthymemen, weil das Wahrscheinliche nur das gewöhnlich sich so Verhaltende bezeichnet, immer durch einen Einwurf entkräftet werden können;

---

[1]) Rhet. 2, 24.

[2]) Aristoteles richtet eine besondere Aufmerksamkeit darauf, wie die Sprache durch Ableitung oder Uebertragung die Gegenstände bezeichnet und unterscheidet sorgfältig das Homonyme, Synonyme, Paronyme (s. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 50., ebenso die *πλεονάχως λεγόμενα* (a. a. O. p. 74. u. 412), um Alles zu beseitigen, was den Denkenden in eigner oder fremder Rede irre führen kann. Vergl. Rhet. 2, 23 in.: *ἐκ τῶν ὁμοίων πτώσεων*) was ib. 1, 7 *σύστοιχα* genannt wird. S. Phil. des Ar. erst. Bd. p. 210. Anm. 3.

[3]) Rhet. 2, 25. Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 226 sq.

[4]) Vergl. a. a. O. p. 223.

doch geschieht dies oft nur auf eine scheinbare Weise, insofern nicht bewiesen wird, daß etwas nicht so seyn könne, sondern nur, daß es nicht nothwendig so seyn müsse; daher es nicht hinreicht zu erweisen, etwas sey nicht nothwendig, sondern es muß auch erwiesen werden, daß es nicht wahrscheinlich sey. Dies wird der Fall seyn, wenn der Einwurf sich stützt auf das weit häufiger Stattfindende entweder in Rücksicht auf die Wiederholung in der Zeit, oder nach den Dingen, bei welchen die Erscheinung vorkömmt; am nachdrücklichsten ist es, wenn sich beides beibringen läßt. Die Enthymemen, welche aus Kennzeichen gewonnen werden, sind nicht bündig und lassen sich leicht entkräften. Die, welche auf Beispiele sich stützen, sind in Bezug auf Entkräftung den auf das Wahrscheinliche sich stützenden Beweisen entsprechend. Die aus Tekmerien gewonnenen Enthymemen sind bündig und lassen sich nur dadurch entkräften, daß das Stattfinden der Tekmerien abgeleugnet wird. Was endlich noch die Steigerung und Herabsetzung [1]) anbetrifft, so sind diese keine Grundbestandtheile oder Denkformen der Enthymemen, sondern sie bezeichnen nur eine besondere Anwendung derselben zu dem Zweck, etwas als bedeutend oder unbedeutend darzustellen, gerade wie man Enthymemen auch benutzt, um etwas als gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht, oder als sonst etwas zu erweisen. Ebensowenig bilden die Schlüsse zur Entkräftung eine andere Art von Enthymemen, als die der positiv beweisenden, sondern wer etwas entkräftet, gebraucht nothwendig eine Beweisführung oder einen Einwurf. Durch den Gegenbeweis sucht man das Gegentheil darzuthun; der Einwurf ist aber kein Enthymema, sondern die Anführung eines Gedankens, aus dem erhellen soll, daß keine Schlußfolgerung gemacht worden oder daß man von einer falschen Annahme ausgegangen ist.

[1]) Rhet. 2, 26.

Nachdem nun die drei allgemeinen Beweismittel, das Beispiel, der Sinnspruch, das Enthymema behandelt sind, und überhaupt von dem Gedankenstoff gesprochen worden ist, wie nemlich derselbe gewonnen, und wie er unwirksam gemacht werden kann, so bleibt nun noch der zweite Haupttheil übrig, nemlich von dem rednerischen Stil und der Anordnung zu sprechen.

II. Die äußere Form der Darstellung.

1. Der rednerische Stil [1]).

Von dem rednerischen Stil [2]) muß deshalb gehandelt werden, weil es nicht ausreicht, zu wissen was man sagen soll, sondern weil man dieses auch so sagen muß, wie sich's gehört, und gerade dies trägt viel dazu bei, daß die Rede den beabsichtigten Eindruck hervorbringe. Naturgemäß war es, daß man zunächst die Mittel ins Auge faßte, durch welche die Gegenstände glaublich gemacht werden könnten, und dann weiter darauf geführt werde, wie diese in wohlgeordneter Rede darzustellen seyen; das dritte, obgleich es von der größten Wirkung ist [3]) hat bisher noch keine Bearbeitung gefunden, nemlich der mündliche Vortrag (τὰ περὶ ὑπόκρισιν) [4]), denn dieser Theil ist sogar zur Kunst der Schauspieler und Rhapsoden erst spät hinzugekommen, da Anfangs die Dichter ihre Stücke selber darstellten. Zu diesem Theil gehört aber die besondere Behandlung der Stimme, daß man nemlich in Uebereinstimmung mit der jedesmal darzustellenden Gemüthsbewegung bald stärker, bald schwächer, bald mit mittlerer

---

[1]) Rhet. 3, 1—13.

[2]) Rhet. 3, 1. περὶ λέξεως. Vergl. Cic. de or. 3, 5 sq. or. c. 14 u. 23 sq. Quint. 8, 1, 13.

[3]) Vergl. Cic. Brut. c. 37. g. E. u. de or. 3, 56. or. 3, 17. Vergl. Dion. de vi Demosth. c. 53. u. Plut. vit. Demosth. c. 7.

[4]) Vergl. Poet. c. 19 u. Quint. 11, 3.

Stärke spreche, und außerdem daß man die Höhe und Tiefe der Töne und das längere oder kürzere Aushalten des Tons berücksichtige. Ein großes Uebergewicht haben die Redner, welche sich auf die Kunst des Vortrags verstehen, zu verschaffen gewußt, so daß bei dem gesunkenen Zustande der Staaten in den Rechtshändeln diese Kunst mehr wirkt, als der Inhalt der Rede, wie auch auf der Bühne die Schauspieler mehr gelten, als der Dichter [1]). Eine Theorie ist aber darüber noch nicht aufgestellt, wie auch die Lehre vom Stil erst spät ausgebildet worden ist, und recht aufgefaßt, erscheint es auch als etwas Niedriges; denn eigentlich sollte man bloß auf seine Sache gestützt den Streit führen und alles Uebrige außer der Beweisführung als außerwesentliche Zuthat ansehen. Man hat indeß, da sich die Redekunst ganz der Popularität der Vorstellung zuwendet, wegen der Verdorbenheit der Zuhörer nachgegeben, so daß man auf den rednerischen Ausdruck und den mündlichen Vortrag Sorgfalt verwendet, nicht weil es recht, sondern weil es nothwendig ist. Während nun der sprachliche Ausdruck für jede belehrende Erörterung von einigem Einfluß ist [2]), hat er doch für dieselbe nicht eine solche Bedeutung, wie für die Rede, in welcher die Diction bloß auf den Zuhörer berechnet ist, um seiner Einbildungskraft zu schmeicheln. Wie es nun mehr Sache der Naturanlage, als der Kunst ist, etwas lebendig vorzutragen, so gehört dagegen die Darstellung durch die Rede der Kunst an. Es wird daher auch den Rednern, welche derselben mächtig sind, mancher Preis zuerkannt, so gut als denjenigen Rednern, welche sich durch lebendigen Vortrag auszeichnen; denn die geschriebenen Reden haben ihre Stärke mehr in der Diction als in den Gedanken. Die erste Anregung zur kunstvollen Gestaltung des sprachlichen Ausdrucks gaben die Dichter, welche die künst-

---

[1]) Vergl. Cic. de or. 1, c. 5. u. 59.

[2]) Vergl. Cic. de fin. 1, 5.

lerische Nachbildung zu ihrer Aufgabe haben [1]); die Worte sind aber Nachbilder [2]); außerdem stand den Dichtern die Stimme zu Gebote, welche zum Nachahmen unter allen Organen des menschlichen Körpers am geeignetsten ist, und hieraus ging die Rhapsoden- und Schauspielerkunst hervor. Da nun die Dichter bei Gehaltlosigkeit des Stoffs dennoch Ruhm und Ansehen durch die künstlerische Behandlung der Sprache gewannen, so bildete sich ein poetischer Stil, der, wie vom Gorgias, auf die Rede angewandt wurde [3]), und auch jetzt noch meint der große Haufe, daß Redner, wie Gorgias, am schönsten sprächen. Man läßt sich aber hierin täuschen, indem man den Unterschied, welcher zwischen dem Stil der Rede und dem der Dichtung Statt findet ganz übersieht. Sind doch sogar die Tragödiendichter von dem bloß poetischen Schmuck zurückgekommen und haben sich sowol im Metrum als im Ausdruck der gewöhnlichen Rede mehr angeschlossen [4]); um so lächerlicher erscheint es, denen noch nachahmen zu wollen, die selbst in der Poesie eine solche Darstellungsweise nicht mehr gebrauchen. Es giebt einen poetischen und einen rednerischen Stil; es können aber hier nicht beide Stilarten erschöpfend behandelt, sondern nur das, was sich auf die rednerische Darstellungsweise bezieht, näher betrachtet werden.

Um auszugehen von den Elementen, aus welchen die Rede zusammengesetzt ist [5]), so gehören hierher rücksichtlich der Nenn- und Zeitwörter die verschiedenen Arten der Ausdrücke, durch welche die Rede einerseits an Deutlichkeit, andererseits an sinnlicher Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewinnt. Das Wesen des guten Stils, der seinem Zweck entspricht, besteht

---

[1]) Vergl. unten die Aesthetik.

[2]) Vergl. Dion. Halic. de comp. verb. c. 16. p. 190 sq. ed. Schaefer u. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 94. A. 1.

[3]) Vergl. Foss de Gorgia Leontino p. 52 sq.

[4]) Vergl. Poet. c. 4. g. E.

[5]) Vergl. Poet. c. 20 u. 21. S. unten.

zunächst darin, daß er deutlich und außerdem weder niedrig noch zu erhaben, sondern angemessen ist [1]). Der poetische Stil ist nicht niedrig, sondern schmuckvoll, aber er paßt nicht für die Rede. Deutlich wird die Darstellung durch die gemeinüblichen Bezeichnungen, würdevoller durch die Abweichung von dem gemeinen Gebrauch, weil das Entlegene, das Fremde Bewunderung erregt und anziehend ist; dies ist nun dem poetischen Stil ganz gemäß [2]); aber in prosaischen Darstellungen (*ἐν ψιλοῖς λόγοις*) ist dies weit seltener statthaft, weil ihr Gegenstand minder erhaben ist. Es würde ganz unangemessen seyn, wenn ein Sclave, oder ein junger Mensch oder auch sonst Jemand über ganz unbedeutende Gegenstände in pomphaften Ausdrücken redete. Namentlich darf der Schmuck der Rede nicht gesucht erscheinen, sondern muß sich von selbst ergeben, ohne daß man die Kunst daran merkt, denn sonst wird der Hörer, in der Meinung, man wolle ihn überlisten, dagegen eingenommen, wie gegen gemischte Weine. Verbergen läßt sich die angewandte Kunst am besten dadurch, daß man aus der gangbaren Sprache mit sorgfältiger Wahl seine Rede zusammensetzt, wie dies Euripides [3]) thut und zuerst gezeigt hat. Rücksichtlich der Nenn- und Zeitwörter, der wesentlichen Bestandtheile der Rede, eignet sich für den prosaischen Stil bloß das Gemeinübliche (*τὸ κύριον*), das Eigentliche (*τὸ οἰκεῖον*) und das Metaphorische (*μεταφορά*); denn in solchen Ausdrücken pflegt man gewöhnlich zu sprechen, und durch die gehörige Benutzung derselben wird sowol das Allzugewöhnliche als auch das Auffallende vermieden, und Deutlichkeit er-

---

[1]) Rhet. 3, 2. Vergl. Poet. c. 22. u. Cic. de or. 3, 10.

[2]) Vergl. unten die Aesthetik.

[3]) Vergl. Diog. Laert. 4, §. 26.: *ἐθαύμαζε δὲ ὁ Κράντωρ πάντων δὴ μᾶλλον Ὅμηρον καὶ Εὐριπίδην, λέγων ἔργῶδες ἐν τῷ κυρίῳ τραγικῶς ἅμα καὶ συμπαθῶς γράφαι.* Vergl. Quint. 10, 1. §. 67 sq.

reicht. Die Sophisten lieben unter den mancherlei Wörtern zur Bildung ihrer Trugschlüsse die Homonymen, die Dichter dagegen, um Mannigfaltigkeit und Abwechselung im Ausdruck zu erreichen die Synonymen. Von der größten Wirkung sowol in der Poesie als in der Prosa sind die metaphorischen Ausdrücke [1]), und man muß hierauf in der Prosa desto mehr Sorgfalt verwenden, je weniger ihr in Vergleich mit der Poesie Hülfsmittel zu Gebote stehen. Es wird nemlich durch Metaphern zugleich Deutlichkeit, Anmuth und das Ungewöhnliche erreicht, und die rechte Anwendung derselben ist etwas, das man von Keinem erlernen kann [2]). Es müssen aber auch die Beiwörter [3]) neben den metaphorischen Bezeichnungen passend seyn, weil sonst Widersprechendes nebeneinandergestellt am meisten in die Augen fällt. Hierfür ist der Gegenstand selbst, den man zur Anschauung bringen will, wohl ins Auge zu fassen; denn nicht für Jeden paßt jede Bekleidung, eine andere für den Jüngling, eine andere für den Greis. Will man etwas lobend hervorheben, so muß man die Metapher von dem edleren Gegenstand, der in demselben Gattungsbegriff liegt, hernehmen; will man es aber tadelnd erwähnen, von dem geringeren. Unpassend ist aber der metaphorische Ausdruck, wenn er übertreibt und somit das Künstliche gesucht erscheint. Auch müssen die Ausdrücke nicht zu grell gegeneinander abstechen, wie wenn man sagt der Kalliope Geschrei. Ebenso fehlerhaft ist es, wenn die der Metapher zu Grunde liegende Aehnlichkeit zu weit hergeholt ist; es muß im Gegen-

---

[1]) Vergl. Cic. or. c. 27 u. 39. u. Quint. 8, 6, 4. f. unten Poet. c. 21, wo vier Arten des metaphorischen Ausdrucks unterschieden werden.

[2]) Vergl. Rhet. 3, 10. u. Poet. c. 21.

[3]) Aristoteles bezeichnet Rhet. 3, 7. in. u. Poet. c. 21 und 22. die Beiwörter auch durch κόσμος, insofern sie zum Schmuck der Rede dienen.

theil die Verwandtschaft sich gleich mit dem Aussprechen kund geben. Da nun die Bedeutung mit dem metaphorischen Ausdruck nicht zugleich ausgesprochen wird, so liegt in demselben immer etwas Räthselhaftes, und man kann daher aus geschickt eingekleideten Räthseln gute Metaphern entlehnen. Außerdem ist bei den Metaphern das Schöne zu berücksichtigen, was für den Ausdruck einerseits in dem Klang oder in der dadurch bezeichneten Sache, andererseits auch darin liegt, ob er gemeinüblicher, treffender und bezeichnender ist; denn nicht ist es gleichgültig, ob man, wenn auch der Sinn derselbe bleibt, diesen oder jenen Ausdruck wählt, da der eine die schöne, der andere die unschöne Seite hervorhebt, oder der eine es mehr als der andere thut. Was die Beiwörter anbetrifft, so kann man, je nachdem es dem jedesmaligen Zweck angemessen ist, sie von dem Schlechten oder Unehrbaren oder auch von dem Besseren nehmen. Wie durch dieselben ein Gegenstand erhöht oder herabgesetzt werden kann, so läßt sich durch Verkleinerungswörter das Schlimme, wie das Gute als klein darstellen; doch ist hier Vorsicht nöthig, um das rechte Maaß zu beobachten. Das Frostige des Stils nun [1]), welches, wie es ohne inneres Leben ist, kalt läßt und abgeschmackt wird, liegt zuerst in der kühnen Zusammensetzung der Wörter (*ἐν διπλοῖς ὀνόμασιν*), wie sie sich nur für die Poesie eignet; zweitens in dem Gebrauch ungangbarer Ausdrücke (*τὸ χρῆσθαι γλώτταις*); drittens in langen, oder in übel angebrachten oder in zu gehäuften Beiwörtern [2]). Der Poesie ist zwar der Gebrauch von Beiwörtern gestattet, um dadurch zugleich mit dem abstracten Namen eines Gegenstandes eine sinnliche Vorstellung zu geben, wie man sagt „weiße Milch;" der prosaischen Darstellung aber, die nur nach klarer Verständlichkeit strebt, sind sie nicht gemäß, wenn durch sie sinnliche Anschaulichkeit in

[1]) Rhet. 3, 3. Vergl. Demetr. de elocut. §. 115.

[2]) Vergl. Cic. de or. 3, 25, 96.

weitschweifiger Ausmahlung erreicht werden soll; in Uebermaaß angewandt lassen sie zu sehr das Streben nach dem Poetischen merken. Sie gewähren freilich der gewöhnlichen Rede Abwechselung und dem Stil den Anstrich der Neuheit, und man muß sie daher anwenden, doch ist sorgfältiges Maaßhalten nöthig. Die Werke des Alcidamas [1]) erscheinen ebendeshalb frostig, weil er die Beiwörter nicht als Würze, sondern als die gewöhnliche Kost darbietet. Während man nun so poetisch spricht, fügt man zu dem Unpassenden noch das Lächerliche und Frostige, und wird in Folge der Weitschweifigkeit undeutlich; denn wenn man in Jemanden, der uns schon versteht, noch immer hineinredet, so verwirrt man nur und stört durch Umnebelung die Deutlichkeit. Zusammengesetzte Wörter gebraucht man im gewöhnlichen Leben, wenn kein einfaches Wort die Sache bezeichnet, und die Zusammensetzung leicht und gefällig ist; wenn aber dergleichen häufig vorkommt, so macht dies den Stil durchaus poetisch. Man muß in Benutzung eines solchen Schmucks der Rede um so sorgfältiger seyn, als nicht einmal die Poesie in allen Dichtungsarten davon Gebrauch macht, sondern sich nach der Eigenthümlichkeit einer jeden richtet [2]). Eine vierte Ursache des Frostigen liegt endlich in den metaphorischen Ausdrücken; denn oft sind auch diese theils unpassend, und zwar einerseits wegen ihrer Lächerlichkeit, andererseits wegen ihres zu feierlichen und gleichsam tragischen Charakters; theils undeutlich, wenn sie zu weit hergeholt sind. Es ist aber auch das Gleichniß (εἰκών) ein metaphorischer Ausdruck [3]); denn es unterscheidet sich von diesem nur dadurch, daß es die Bedeutung oder das Verglichene neben das Bild stellt, z. B. wenn man sagt vom Achill: „wie ein Löwe sprang er hervor," so ist es

---

[1]) Vergl. Westermann a. a. O. §. 33, 3.
[2]) S. unten Poetik.
[3]) Rhet. 3, 4. Vergl. ib. 3, 10 u. c. 11. p. 1412. b. 33.

ein Gleichniß; sagt man aber: „der Löwe sprang hervor" so ist es eine Metapher; denn alsdann hat man, weil beide tapfer sind, den Achill metaphorisch einen Löwen genannt. Gleichnisse kann man auch im rednerischen Stil anwenden, aber nur selten, weil sie poetisch sind. Es gelten von ihnen dieselben Regeln, welche für die Metaphern gegeben sind; denn diese lassen sich auch in Form von Gleichnissen aussprechen, und wenn sie als Metaphern Beifall finden, so müssen sie durch die sprachliche Umformung auch gute Gleichnisse seyn, und ebenso wird es sich mit der Umwandlung der Gleichnisse in Metaphern verhalten. Immer aber muß die auf der Analogie beruhende Metapher auch umgekehrt auf den anderen Theil, mit welchem der Vergleich gemacht ist, sich anwenden lassen, und nicht minder die auf gleichem Gattungsbegriff beruhende, indem die Artbegriffe mit einander vertauscht werden [1]).

Nachdem nun die Elemente der Rede rücksichtlich der Deutlichkeit sowol als auch der sinnlichen Anschaulichkeit näher betrachtet sind, kommt es besonders noch darauf an, das Wesentliche hervorzuheben in Bezug auf die syntaktische Verbindung der Wörter, und hier stellt sich als die erste Grundbedingung des Stils diejenige heraus, daß man sprachrichtig rede [2]). Hierzu ist fünferlei erforderlich: zuerst der richtige Gebrauch und die gehörige Stellung der Verbindungswörter, zweitens jede Sache mit ihrem eigentlichen Namen ohne weitschweifige Umschreibungen zu bezeichnen, drittens keine doppelsinnigen Ausdrücke zu gebrauchen. In diesem Punkte können absichtlich nur diejenigen fehlen, welche nichts zu sagen wissen und doch den Schein haben wollen, als sagten sie etwas. Die Hörer werden durch solche Umschweife getäuscht und es geht ihnen, wie dem gemeinen Volk bei den Wahrsagern; wenn diese doppelsinnig reden, nickt es ihnen Beifall

1) Vergl. Poet. c. 21.
2) Rhet. 3, 5. Vergl. Cic. de or. 3, 11. Quint. 1, 5, 34 sq.

zu. Außerdem ist auch, wenn man sich so in allgemeinen Ausdrücken hält, Irrthum weniger möglich, ganz so wie man beim Spiel „Grad oder Ungrad" mit einem dieser Ausdrücke eher das Rechte trifft, als wenn man sagen sollte, wie viele Stücke der Andere habe; eben deshalb deuten auch die Prophezeienden die Zukunft ganz unbestimmt an. Ein viertes Erforderniß zur Sprachrichtigkeit ist der richtige Gebrauch des Genus, und das fünfte endlich besteht in der richtigen Bezeichnung des Numerus. Rücksichtlich der Aufeinanderfolge der Satztheile muß man aber für alles Geschriebene wohl beachten, daß es leicht zu lesen ist und sich bequem vortragen läßt. Diesen Vorzug haben vielfältig verbundene Sätze nicht, und ebensowenig solche, deren Interpunktion schwierig ist. Gestört wird ferner die Sprachrichtigkeit durch das sogenannte Zeugma, und Undeutlichkeit wird bewirkt, wenn man vor dem vollständigen Aussprechen eines Satzes Vieles zwischen den Theilen desselben einschiebt. Was nun die größere Würde des Stils (ὄγκος τῆς λέξεως) anbetrifft [1]), so trägt erstens dazu bei, wenn man statt des einfachen Wortes eine Erklärung giebt, wogegen zur Bündigkeit (συντομία) das Gegentheil dient. Von beidem kann man Gebrauch machen, jenachdem man das Unschickliche und Unanständige durch die Erklärung oder durch das einfache Wort beseitigen kann. Die größere Würde des Stils wird zweitens befördert durch metaphorische Ausdrücke und durch Beiwörter, jedoch mit sorgfältiger Vermeidung des Poetischen. Drittens dadurch, daß man statt des Singular den Plural setzt. Viertens daß man die Theile eines Gedankens nicht zusammenfaßt, sondern jeden für sich setzt; fünftens daß man Bindewörter anwendet, beim bündigen Ausdruck dagegen die Bindewörter wegläßt, ohne jedoch abgebrochen zu reden. Sechstens daß man davon ausgeht, was eine Sache nicht hat, wodurch eine Erweiterung des

[1]) Rhet. 3, 6.

Stoffs ins Unendliche möglich ist; wobei, jenachdem es die Sache fordert, eine Beschreibung sowol der guten als schlimmen Seiten gegeben werden kann. Dichter lieben es besonders, Beiwörter mittelst der Verneinung zu bilden, die um so mehr Beifall finden, wenn sie in metaphorischen auf Analogie beruhenden Ausdrücken angewandt werden, z. B. wenn man den Trompetenklang einen leierlosen Gesang nennt; denn der Gesang verhält sich zur Leier, wie der Klang zur Trompete. — Die **Angemessenheit** [1]) des Stils ferner findet Statt, wenn Affectvolles und individuell Charakteristisches in ihm hervortritt und er dem Stoffe entsprechend ist; letzteres ist der Fall, wenn weder über wichtige Dinge leichtfertig, noch über geringfügige ernst und feierlich gesprochen wird, und wenn nicht geringfügige Wörter mit schmückenden Beisätzen versehen sind [2]), weil sonst die Darstellung komisch erscheint. Affect ist in der Sprache, wenn sie das, wovon der Redende innerlich bewegt ist, lebendig der jedesmaligen Gemüthsbewegung gemäß ausdrückt, sey es nun Zorn, Unwille, sittliche Scheu, Bewunderung, Niedergeschlagenheit oder dgl. m. Der treffende, bezeichnende Ausdruck verschafft dem Redner zugleich Glauben, weil der Hörer sich einbildet, die Sache sey so, wie der Redende von ihr bewegt erscheint, wenn sie in der That auch nicht so ist, und er fühlt jedesmal die Bewegung mit, welche der Redner ausdrückt, selbst wenn dieser sie nur erheuchelt. Deswegen wirken Viele durch heftige Ausbrüche der Leidenschaft so gewaltig auf die Hörer. Auch hat der individuell charakteristische Stil diese Beweiskraft nach den äußerlich hervortretenden Kennzeichen, insofern jeder Menschengattung nach den Lebensaltern, Geschlechts- und Volksunterschieden, und jedem Sittenzustand nach dem individuellen auf den Cha-

---

[1]) Rhet. 3, 7. Vergl. Dion. Hal. de comp. verb. c. 20. u. Cic. de or. 37.

[2]) μηδ' ἐπὶ τῷ εὐτελεῖ ὀνόματι ἐπῇ κόσμος.

rakter einwirkenden Bildungsstand eine angemessene Aeußerung der Affecte eigen ist. Individuell charakteristisch sind die Ausdrücke, wenn sie dem jedesmaligen Sittenzustand gemäß sind. Ein Mittel auf die Zuhörer zu wirken sind auch die Formeln, deren sich die Redeschreiber bis zur Uebersättigung bedienen: „wer weiß nicht" — und „Jedermann weiß"; denn aus Scham stimmt der Hörer bei, um doch auch dessen theilhaftig zu seyn, was allen Anderen eigen ist. Da die Anwendung am rechten und am unrechten Ort in allen Redeweisen Statt finden kann, so läßt sich, um eine Uebertreibung wieder gut zu machen, das alte Mittel anwenden, nemlich sich selbst zurecht zu weisen; denn so erscheint die Sache als wahr, da sie dem Redenden selbst nicht entgeht, was er thut. Man darf aber auch nicht Alles, was irgend einem Zustand entsprechend ist, zugleich anwenden [1]), weil die Absichtlichkeit dadurch zu sehr hervortritt, z. B. wenn man bei harten Worten dies zugleich durch Stimme, Gebärde und anderes damit Uebereinstimmende zu erkennen geben wollte. Man erreicht seinen Zweck, wenn man nur das Eine oder das Andere anwendet und versteckt die Absichtlichkeit. Dagegen verliert man das Zutrauen, wenn man das Sanfte hart und das Harte sanft vorträgt. Zusammengesetzte Wörter, gehäufte Beiwörter und ungangbare Ausdrücke eignen sich besonders für die Sprache des Affects; namentlich ist dem Ende der Rede eine affectvolle Sprache angemessen, wenn man bereits die Zuhörer für sich gewonnen, und durch Lob oder Tadel, Zorn oder Liebe hingerissen hat; denn Begeisterte gebrauchen dergleichen Ausdrücke, und die in gleiche Stimmung versetzten Zuhörer sind dafür empfänglich; daher auch für die Poesie eine solche durch die innere Gemüthsbewegung gehobene Sprache geeignet ist; denn sie ist ja ein Produkt der Begeisterung; weshalb auch eine solche affectvolle Sprache nur entweder unter den angegebenen Um-

[1]) Vergl. Cic. de or. 3, 56 §. 214.

ständen anwendbar ist oder bei vorherrschend ironischer Behandlung eines Gegenstandes [1]).

Was nun die äußere Form des Stils betrifft, wie sie aus der Stellung der Worte hervorgeht, und sich in dem Tonfall der Rede zu erkennen giebt [2]), so darf sie weder nach Versen gemessen, noch auch ganz ohne Rhythmus seyn. Die metrische Form würde wegen der absichtlichen Kunst das Zutrauen zu der Wahrheit des Redners stören und zugleich die Aufmerksamkeit der Zuhörer von dem Inhalt auf die äußere Form ablenken. Was aber andererseits ohne allen Rhythmus ist, das schweift ins Unbestimmte hinaus, und da das Ziellose unerquicklich und unfaßlich ist, so muß innere Begrenzung Statt finden, nur nicht in Folge eines bestimmten Versmaßes; für die Rede kann sie nur gewonnen werden durch den Rhythmus [3]), welcher die Bewegung regelt, ohne sie streng zu binden [4]). Um nun den oratorischen Rhythmus zu bestimmen, so ist der Hexameter zunächst würdevoll und zum mündlichen Vortrag geeignet und entbehrt dabei der musikalischen Begleitung; das iambische Metrum dagegen nähert sich zu sehr der gewöhnlichen Sprache, und doch muß der rednerische Stil Würde haben und sich von der gewöhnlichen Sprache entfernen; das trochäische Metrum ist wieder zu hüpfend, und es bleibt nur noch der Päon übrig. Während nun die Theile des Dactylus das Verhältniß von 1 : 1, die des Trochäus von 2 : 1 und die des Jambus von 1 : 2 bilden, stehen die Theile des Päon (*υυυ* —) im Verhältniß von 3 : 2, welches Zahlenverhältniß sich an die vorigen zunächst anschließt, indem es

[1]) Vergl. Rhet. 3, 18. g. C. Plat. Phaedr. p. 234. d. u. p. 237 b. —241. d.

[2]) Rhet. 3, 8. Vergl. Cic. de or. 3, 44 sq., or. c. 51 und 55—61 und besonders Dion. Halic. de comp. verb. c. 11 sq. c. 25 sq. u. Quint. 9, 4, 45 sq.

[3]) S. über den Rhythmus unten in der Poetik.

[4]) Vergl. Dion. Hal. de comp. c. 19. p. 266. ed. Schaef.

das Anderthalbfache darstellt (*vvv* — $1\frac{1}{2}:1$ und — *vvv* $1:1\frac{1}{2}$). Wegen dieses irrationalen Verhältnisses eignet sich der Päon am meisten für die prosaische Rede, weil aus ihm allein, wenn er für sich gebraucht wird, keine Versart entsteht [1]), weshalb er am ersten unbemerkt bleibt, dagegen die auf gleichen rationalen Zahlenverhältnissen beruhenden Rhythmen theils dem Charakter der Rede nicht entsprechen, theils zu leicht Verse geben. Von den zwei einander entgegengesetzten Formen des Päon paßt die, welche mit der langen Silbe beginnt, für den Anfang, die umgekehrte aber, die mit der Länge schließt, für den Schluß [2]). Denn eine Kürze am Ende macht wegen ihrer Unvollständigkeit den Ausgang matt; daher muß mit der langen Silbe abgeschlossen werden, und der Abschluß sich kund geben nicht durch den Schreiber, noch durch das Interpunctionszeichen, sondern durch den Tonfall. Nach der Art und Weise nun ferner, wie die einzelnen Satztheile untereinander zu einem Ganzen verbunden werden [3]), ist die sprachliche Darstellung entweder eine äußerlich fortlaufende (*εἰρομένη*), durch Bindewörter verknüpfte, gleich den loseren, ungebundneren und gedehnteren Formen des Dithyrambus [4]), oder eine in sich abgerundete (*κατεστραμμένη*) gleich den antistrophischen Gesängen der alten Dichter. Die erstere Form der Schreibart gehört besonders der Vorzeit an, und Herodot giebt uns in seiner Geschichte davon ein Beispiel [5]). Unter an einander gereiht ist aber eine solche Schreibart zu verstehen, de-

---

1) Vergl. Cic. or. c. 64. §. 218.

2) Vergl. Demetr. de elocut. §. 39.

3) Rhet. 3, 9. Vergl. Cic. or. c. 61 sq. Quint. 9, 4 §. 124. u. Demetr. de elocut. §. 11.

4) Ulrici a. a. O. p. 592. u. Dion. Halic. de comp. verb. c. 19. p. 262. ed. Schaef.

5) Vergl. Creuzer's historische Kunst der Griechen p. 188. u. Dissen de structura periodorum oratoria dissert. (in dessen Ausg. von Demosth. orat. pro corona p. XXIV.)

ren Schluß nicht eher abgesehen werden kann, als die abzuhandelnde Materie vollständig abgethan ist; sie macht wegen Mangel an Begrenzung einen unangenehmen Eindruck; denn Jedermann mag gern ein Ziel vor sich sehen. Ebendeswegen keuchen und erschlaffen Wettläufer auch erst an den Wendesäulen; denn weil sie ein Ziel vor sich sehen, fühlen sie früher ihre Ermüdung nicht. In sich abgerundet aber ist die periodische Schreibart. Periode ist nemlich ein Redesatz, welcher an und für sich Anfang und Ende hat, und einen leicht übersehbaren Umfang. Sie macht einen angenehmen Eindruck, weil sie gerade die entgegengesetzte Beschaffenheit hat, wie das endlos Fortlaufende, und weil der Zuhörer immer etwas zu haben glaubt, da immer etwas Ganzes gegeben ist. Sie ist auch faßlich, weil sie leicht zu behalten ist, und dieses wiederum, weil der Vortrag in Perioden ein bestimmtes Maaß hat, wodurch das Gedächtniß am besten unterstützt wird. Die Periode muß aber auch dem Gedanken nach ein geschlossenes Ganze seyn und nicht abgebrochen werden. Sie ist entweder gegliedert (ἐν κώλοις) oder einfach (ἀφελής). Gegliedert heißt ein Redesatz, der als ein in sich abgeschlossenes Ganzes in bestimmte Theile sich sondert und in einem Athem vorgetragen werden kann, nicht etwa bis zu einer Distinction, sondern in seinem vollen Umfang. Ein Theil einer solchen Periode heißt ein Glied [1]). Eine einfache Periode ist eine solche, welche nur aus Einem Gliede besteht. Es dürfen aber Glieder sowol als Perioden weder zu kurz abbrechen (μύουροι), noch sich in die Länge ziehen. Das Kurze läßt den Zuhörer häufig anstoßen; denn indem er nach dem Ziele, was ihm noch hinausgerückt zu seyn schien, hinstrebt, so muß ihm das plötzliche Abbrechen so zu sagen vor den Kopf stoßen. Das zu lang Gedehnte dagegen macht, daß der Hörer nicht weiter folgt, wie dies denen begegnet, welche beim Gehen jenseits des Ziels hinaus-

---

[1]) Vergl. Demetr. de elocut. §. 34.

schweifen; denn auch diese kommen dadurch ab von denen, welche mit ihnen wandeln. In gleicher Weise werden lang gedehnte Perioden zu ganzen Reden und ähnlich der obenerwähnten Dithyrambenform. Die zu kurz gegliederten Sätze sind keine rechten Perioden; sie reißen vielmehr den Zuhörer übertrieben schnell voran. Der gegliederte Redesatz besteht entweder aus nebengeordneten (*διῃρημένη*) oder aus entgegengesetzten Gliedern (*ἀντικειμένη*) [1]. Entgegengesetzt sind die Glieder einer Periode, wenn in jedem Gliede mit jedem Entgegengesetzten der Gegensatz desselben zusammengestellt ist, oder entgegengesetzte Dinge durch eine gemeinschaftliche Bestimmung mit einander verbunden sind. Diese Satzform macht einen angenehmen Eindruck, weil Gegensätze sehr verständlich, und wenn sie nebeneinander gestellt werden, noch verständlicher sind. Parallelismus der Glieder (*παρίσωσις*) [2]) entsteht, wenn die Glieder einer Periode völlig gleich sind; Klangähnlichkeit (*παρομοίωσις*) aber, wenn zwei Glieder in ihren äußersten Theilen mit einander ähnlich lauten. Es kann aber auch alles dieses vereinigt seyn, so daß dieselbe Periode eine Antithese, parallele Glieder und klangähnliche Ausgänge hat. Auf diese Weise kann nun die Rede durch den Rhythmus und das Periodische gehoben werden.

Es kommt nun aber noch darauf an, nachzuweisen, woher man das Feine, Witzige (*τὰ ἀστεῖα*) und das Ansprechende (*τὰ εὐδοκιμοῦντα*) [3]) für die Darstellung zu entnehmen hat, was zu erfinden Sache des Talents oder der Uebung ist. Rücksichtlich der Anleitung, die sich hierüber geben läßt, kann man von der Betrachtung ausgehen, wie es einem Jeden angenehm ist, das Wissen auf eine leichte Art zu erweitern. Die Wörter sind nemlich Bezeichnungen von Gegenständen, und

---

[1]) Vergl. Dissen l. l. p. XXXIV sq.
[2]) Vergl. Dion. Hal. de comp. verb. c. 22. u. Quint. 9, 3. §. 76.
[3]) Rhet. 3, 10.

diejenigen werden daher die angenehmsten seyn, welche uns eine neue Erkenntniß bringen. Ungangbare Wörter geben uns gar keine Vorstellungen und die gemeinüblichen nur die bekannte, aber keine neue Auffassung. Diese letztere wird aber vorzüglich durch den metaphorischen Ausdruck bewirkt, indem er, zugleich an den zweien Gegenständen gemeinsamen Begriff erinnernd, eine neue Vorstellung erweckt und eine Erkenntniß mittelst des übergeordneten Begriffs giebt [1]). Außerdem werden dadurch unerwartete Beziehungen zwischen verschiedenartigen Dingen aufgedeckt, worin eben das Feine und Witzige besteht [2]). Die Gleichnisse der Dichter, diese besondere Art der metaphorischen Bezeichnungen, haben freilich dieselbe Wirkung, und erscheinen deshalb, wenn sie treffend sind, als witzig, doch sind sie minder angenehm, weil sie umständlicher werden, indem den verschiedenen Seiten des Verglichenen die entsprechenden Momente des Bildes gegenübergestellt werden, wodurch die Aufmerksamkeit von dem Hauptgegenstand abgezogen wird. Dagegen verwandelt der metaphorische Ausdruck das Verglichene unmittelbar in das sinnliche Bild und sagt „dies ist jenes", indem die eigentliche Bedeutung aus dem Zusammenhang, in welchem das Bild gebraucht wird, sich von selbst ergiebt, ohne daß sie noch braucht lange gesucht zu werden. Es müssen ferner auch diejenigen Ausdrucksweisen und Enthymemen fein und witzig erscheinen, welche rasch eine neue Vorstellung bewirken. Von den Enthymemen sind besonders diejenigen ansprechend, welche, ohne flach zu seyn, sogleich beim Aussprechen vom Hörer verstanden werden, und somit in Rücksicht des Gedankengehalts vorzüglich gefallen. In Bezug auf die Sprache aber gefallen sie, erstens der Satzform nach, wenn sie in Gegensätzen ausgedrückt werden, zweitens der Wahl der Wörter nach, wenn diese eine Metapher

---

[1]) Vergl. Poet. c. 21. p. 1457. b. 6.

[2]) Vergl. Rhet. 3, 11. p. 1412. a. 17. u. Top. 6, 2.

enthalten, die weder weit hergeholt, noch flach ist, und drittens wenn die Sprache den Gegenstand lebendig veranschaulicht, indem sie die Sache mehr als ein Geschehenes, denn als ein Zukünftiges sehen läßt. Man muß alle diese drei Punkte im Auge haben: die Metapher, die Antithese und die Lebendigkeit. Von den vier Arten der Metapher [1]) ist aber die nach der Analogie die ansprechendste. Was näher die Veranschaulichung (πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν) betrifft [2]), so ist alles das veranschaulichend, was ein lebendig Thätiges bezeichnet, und dies wird dadurch erreicht, wenn man das Belebte in seiner Lebensäußerung oder das Leblose vermittelst einer Metapher als belebt darstellt [3]). Durch letzteres wird Homer besonders so ansprechend, und er verfährt auch in seinen allbeliebten Gleichnissen ebenso mit dem Leblosen, so daß hier Alles Leben und Bewegung ist; das Lebendig-thätige wird aber hervorgebracht durch die künstlerisch nachahmende Darstellung des Dichters. Die Metapher ist daher für die Veranschaulichung des Gegenstandes besonders wichtig, und auf sie läßt sich Alles zurückführen, was zur Belebung des Ausdrucks erforderlich ist. Da sie von dem hergenommen wird, worin weit auseinander Liegendes übereinstimmend ist, so beruhen auf derselben auch die meisten Witzreden, in welchen durch die überraschende Wendung eine neue Vorstellung gegeben wird, auf die man nicht gefaßt war, und welche um so lebendiger entgegentritt, je mehr sie der früheren entgegengesetzt ist, so daß die Seele gleichsam zu sich spricht: „wie richtig! ich aber war im Irrthum." Auch von den sinnreichen Aussprüchen entstehen die witzigen dadurch, daß man das, was gemeint ist, nicht mit ausspricht. Eben darum sind gut eingekleidete Räthsel angenehm; denn es wird

---

[1]) Vergl. Poet. l. l.

[2]) Rhet. 3, 11. Vergl. Cic. de or. 3, 53. §. 202. auct. ad Heren. 4, 55. Quint. 9, 2. 40.

[3]) Vergl. Demetr. de elocut. §. 81.

zugleich eine neue Vorstellung und ein bildlicher Ausdruck gegeben. Hierher gehört auch, was Theodorus [1]) „Neues vorbringen" nennt, nemlich etwas, was der bisherigen Meinung widerstreitet, und mit der Art und Weise zu vergleichen ist, wie man im Spaße Ausdrücke parodirt (*ἐν τοῖς γελοίοις παραπεποιημένα*). Die nemliche Wirkung bringen auch Scherze hervor mittelst der Allusion (*τὰ παρὰ γράμμα σκώμματα*) [2]); denn sie täuschen die Erwartung, indem man etwas sagt, nicht was man meint, sondern etwas, das eine Verdrehung des rechten Worts ist. Dies muß aber, so wie es ausgesprochen wird, gleich einleuchtend seyn. Dasselbe gilt von witzigen Wortspielen, wenn dasselbe Wort in verschiedener Bedeutung gebraucht wird. In solchen Spielen des Witzes ist der Ausdruck gut, wenn Gleichklang oder eine Metapher das Wort ungezwungen herbeiführt; je kürzer und in je schärferem Gegensatz man sich ausspricht, desto ansprechender ist es; weil die Auffassung durch den Gegensatz leichter und durch die Kürze schneller gemacht wird. Es muß außerdem das Gesagte entweder an eine bestimmte Person gerichtet oder sonst treffend ausgedrückt seyn, wenn es zugleich wahr, und nicht flach und ohne Pointe seyn soll; denn ein Satz kann wahr seyn, ohne daß er witzig ist. Enthalten dabei die Worte zugleich eine Metapher, Antithese, eine Klangähnlichkeit und haben sie Lebendigkeit, um so witziger erscheint das Ganze. Wie nun die Gleichnisse gewissermaßen Metaphern sind, ist oben erörtert worden. Es gehören aber auch Sprüchwörter zu den Metaphern, die von einer Classe von Dingen auf die andere übertragen sind. Auch gewisse beliebte Hyperbeln sind Metaphern und können in der Form eines Gleichnisses ausgesprochen werden; sie haben etwas jugendlich keckes, und passen daher nicht für einen älteren Mann;

---

[1]) Vergl. Westermann a. a. O. §. 60. A. 7.

[2]) Vergl. Roth zu seiner Uebersetzung dieser Stelle.

sie deuten auf eine heftige Gemüthsstimmung, und Zürnende wenden sie besonders an.

Nachdem nun die allgemeinen Bestimmungen für den rednerischen Stil mit Rücksicht auf Deutlichkeit, Würde und Anschaulichkeit des Ausdrucks festgestellt sind, so darf nicht übersehen werden, daß für jede Redegattung eine andere Darstellungsweise paßt [1]); denn es ergeben sich hier Unterschiede, je nachdem die Rede bloß aufgeschrieben (*γραφική*) oder wirklich gehalten ist (*ἀγωνιστική*), und ebenso ob sie für Staats- (*δημηγορική*) oder Gerichtshändel (*δικανική*) bestimmt wird. Man muß fähig seyn, sowol eine Rede schriftlich auszuarbeiten, als auch ohne schriftliche Aufzeichnung eine Rede sogleich halten zu können. Ersteres erfordert, daß man sprachrichtig rede, und letzteres, daß man nicht schweigen muß, wenn man einem weiteren Kreise etwas mitzutheilen hat. Zum schriftlichen Aufzeichnen wird die sorgfältigste Ausarbeitung gefordert, wie zu der öffentlich zu haltenden Rede der lebhafteste Vortrag. Die für den Vortrag bestimmte Rede zerfällt in zwei Arten, von welchen die eine sich an das sittliche Urtheil, die andere an die Affecte des Hörers wendet. Deshalb wählen die Schauspieler, welche durch die Kunst des Vortrags zu wirken bemüht sind, solche Stücke, in denen entweder heftige Leidenschaften vorherrschend oder in welchen die Charaktere der einzelnen Personen mit großer Sorgfalt durchgeführt sind, und auch die Dichter nehmen zum Gegenstand ihrer Darstellung solche Helden, die entweder für das Pathetische oder für das Ethische passend erscheinen. Es werden aber auch diejenigen Dichter geschätzt, die sich bloß für die Lectüre eignen und man führt sie gerne bei sich; bei diesen zeigt sich dieselbe Sorgfalt in der Diction, wie bei denen, welche für Andere Reden schreiben. Vergleicht man nun die Reden derer, welche zur schriftlichen Ausarbeitung Geschick haben, mit den Reden der öffentlich auftretenden Red-

[1]) Rhet. 3, 12.

ner, so erscheinen jene beim öffentlichen Vortrage mager, diese beim Lesen roh und kunstlos, denn, weil letztere auf den mündlichen Vortrag berechnet sind, werden die Stellen matt, welche nur durch denselben wirksam seyn können. So wird z. B. rücksichtlich der Satzverbindung in der geschriebenen Rede das Asyndetische und die öftere Wiederholung desselben Wortes mit Recht gemißbilligt; aber im mündlichen Vortrag wird gerade durch solche Wiederholungen die Lebendigkeit des Vortrags herbeigeführt, indem durch die verschiedene Betonung desselben Worts das Unangenehme aufgehoben wird. Eben so verhält es sich mit dem Asyndetischen. Denn solche unverbundene Sätze müssen lebendig vorgetragen werden, und haben überdies das Eigenthümliche, daß es scheint, als ob in einem gleichen Zeitraum Vieles gesagt würde; denn durch das Bindewort wird Vieles zu einem einzigen Ganzen verknüpft, und wenn es also weggelassen wird, so wird natürlich umgekehrt das eine Ganze zu Vielem werden. Was nun das Charakteristische des Stils für die einzelnen Redegattungen betrifft, so gleicht die Darstellungsweise der Volksrede ganz und gar der Decorationsmalerei, denn in dieser ist, wie in jener, die Feinheit der Ausführung überflüssig, ja fehlerhaft, wegen des weit ausgedehnten Kreises der Hörer und der Schauenden. Die gerichtliche Rede aber muß ausgearbeiteter seyn, zumal wenn nur Einer Richter ist; denn sie kann am wenigsten rhetorische Kunstmittel anwenden, weil das zur Sache Gehörige und nicht Gehörige leichter zu überblicken ist; auch fehlt die Lebhaftigkeit des Vortrags, wie sie erzeugt wird durch ein größeres Publikum, und somit ist das Urtheil unbestochen. Deswegen machen dieselben Redner nicht in allen Redegattungen Glück, sondern wo der lebendige Vortrag am wirksamsten ist, da wirkt die sorgfältige Ausarbeitung am wenigsten; und dasselbe findet Statt, wo Stimme und vornehmlich eine starke Stimme erfordert wird. Die epideiktische Redegattung endlich ist für die

schriftliche Aufzeichnung am geeignetsten [1]) und deshalb am meisten ausgearbeitet; denn sie ist zum Lesen bestimmt. Nächst dieser nimmt die gerichtliche Redegattung rücksichtlich der sorgfältigen Ausarbeitung den zweiten Rang ein.

Weitere Regeln über den Stil zu geben ist überflüssig, z. B. daß er anmuthig und kraftvoll seyn müsse; denn dies ist schon in den oben gegebenen Bestimmungen mit enthalten, wo von der Güte des Stils gehandelt ist.

2. Anordnung der Rede.

Zwei Theile der Rede sind nothwendig [2]): man muß nemlich den Gegenstand der Rede angeben, von welchem gehandelt wird, und sodann die Beweise dafür beibringen; jenes enthält die Behauptung (*πρόθεσις*), dieses die Beglaubigung (*πίστις*), oder der erste Theil ist die Aufgabe (*πρόβλημα*), der zweite der Beweis (*ἀπόδειξις*). Man hat sich hier in lächerliche Eintheilungen verloren [3]), indem man nicht im Auge behielt, welche Theile einer Rede wesentlich sind und in allen Redegattungen vorkommen müssen. Als Theile der Rede führt man auf: den Eingang, die Erzählung, die Widerlegung der Gegenpartei, die vergleichende Zusammenstellung, die Recapitulation der Beweise im Schlußwort [4]). Diese Theile können in der einen und der anderen Redegattung vorkommen, ohne daß sie in jeder stets gefordert werden. Nothwendige Theile sind die Aufstellung des Thema und die Beweisführung. Die größte Zahl aber, die

---

[1]) Vergl. Quint. 3, 8, 63.

[2]) Rhet. 3, 13. Vergl. Cic. de or. 2, 19, 79. de invent. 1, 14 fin. part. orat. c. 8. Quint. 3, 3. §. 7—15 u. 4, 1, 6 sqq.

[3]) Vergl. über die Eintheilung Phil. des Arist. erst. Bd. p. 172 sqq. u. p. 308 sq.

[4]) Diese einzelnen Theile heißen im Griechischen: *προοίμιον*, *διήγησις*, *τὰ πρὸς τὸν ἀντίδικον* (ein Theil der *πίστις*), *ἀντιπαραβολή*, *ἐπίλογος τῶν ἀποδεικτικῶν* oder *ἐπάνοδος*.

vorkommen kann, ist: der Eingang, die Aufstellung des Thema, die Beweisführung und das Schlußwort; denn die Widerlegung der Gegenpartei gehört zur Beweisführung [1]), und die vergleichende Zusammenstellung ist nur eine Verstärkung des Gewichts der eigenen Gründe, und folglich ein Theil der Beweisführung. Der Eingang [2]) ist der Anfang der Rede und eben das, was in der Dichtkunst der Prolog und in der Instrumental-Musik das Vorspiel; denn alles dies sind Anfänge und gleichsam ein Wegzeiger zu dem Folgenden. Mit dem Eingang in der epideiktischen Rede hat das musikalische Vorspiel Aehnlichkeit, insofern z. B. die Flötenspieler aus dem, was sie gerade gut blasen können, ihr Vorspiel nehmen und es in Verbindung mit dem Anfang des Stücks setzen [3]); ebenso darf man im Eingang der epideiktischen Rede jeden beliebigen Gedanken ausführen und dies mit dem Thema in Verbindung setzen. Stoffe zu Eingängen solcher Reden sind ein Lob, ein Tadel, eine Ermunterung, eine Abmahnung oder irgend etwas, was den Hörer geneigt machen kann, und solche Präludien (*ἐνδόσιμα*) können dem Gegenstand fremd oder verwandt seyn. In Ansehung der Eingänge für gerichtliche Reden ist festzuhalten, daß sie dasselbe seyn müssen, was die Prologe für Dramen, die Einleitungen für Heldengedichte [4]), so daß eine Andeutung des Gegenstandes gegeben werde, um vorher zu wissen, wovon die Rede sey. Das hauptsächlichste Geschäft des Eingangs ist, den Zweck anzugeben, um dessentwillen die Rede gehalten wird; ist daher der Gegenstand bekannt, so wird der Eingang überflüssig. Die besonderen Rück-

[1]) Vergl. Quint. 3, 9, 5.

[2]) Rhet. 3, 14. Vergl. Cic. de or. 2, 78. de invent. 1, 18. Dion. Hal. rhet. 10, 13. Quint. 3, 8. §. 7. u. 4, 1 u. 12, 10, 52.

[3]) Vergl. Platon. Cratyl. p. 417. e. Cic. de or. 2, 79. Weiter unten vergleicht Aristoteles die Eingänge der epideiktischen Rede mit den Proömien der Dithyramben.

[4]) Vergl. unten Poet. c. 24.

sichten, die hier noch empfohlen zu werden pflegen, sind Recepte gegen einzelne Uebelstände, die nicht einmal dem Eingang allein angehörig sind. Diese werden hergenommen von der Persönlichkeit des Redenden, von der Beschaffenheit des Hörers, von dem Gegenstand und von dem, was das Gegentheil ist. Auf die Persönlichkeit des Redenden und des Gegners bezieht sich Alles, was die Absicht hat, eine üble Meinung zu beseitigen oder hervorzurufen, der Vertheidigende wird jenes im Eingange, der Ankläger im Schlußwort thun. Auf den Hörer ist das berechnet, wodurch man ihn geneigt macht oder wider den Gegner einnimmt, bisweilen auch das, wodurch seine Aufmerksamkeit erregt oder abgelenkt wird; denn nicht immer ist es förderlich, ihn aufmerksam zu machen, weshalb auch Manche versuchen, ihn zum Lachen zu bringen. Willigkeit sich belehren zu lassen entsteht aus der redlichen Gesinnung des Redenden, und Aufmerksamkeit wird erregt durch das Große, durch das uns Betreffende, durch das Wunderbare und Angenehme, und durch das Gegentheil wird sie gestört. Doch alles dies ist außerwesentlich, insofern die Schwäche des Zuhörers dabei berücksichtigt wird; ist dieser von der rechten Art, so bedarf es keines anderen Eingangs, als bloß den Gegenstand summarisch anzugeben, damit doch die Sache, wie der Leib, seinen Kopf habe. Die Erregung der Aufmerksamkeit ist allen Theilen der Rede gemeinsam, wo es nur immer Noth thut; denn an jeder anderen Stelle ermattet die Aufmerksamkeit eher als im Anfang. Ueberhaupt bezieht dies, was im Eingang auf den Hörer berechnet ist, sich offenbar nicht auf diesen als solchen, sondern es soll eine üble Meinung von Anderen erweckt oder eine Befürchtung beseitigt werden. Ebenso verfahren auch die, deren Sache schlecht steht oder zu stehen scheint; sie gehen lieber um dieselbe herum, als daß sie sich auf sie einlassen, wie Sclaven, welche in einer Untersuchung befragt werden, sich in ihren Antworten schlau im Kreise herumdrehen und ein großes Präambulum machen. Am wenig-

sten bedürfen ihrer Natur nach die Staatsreden der Eingänge; denn sie betreffen ja Dinge, welche man schon kennt, und die Sache an sich bedarf keines Eingangs, es sey denn einerseits in Rücksicht auf den Redner oder Gegenredner, um eine üble Meinung zu beseitigen oder zu erwecken; andererseits in Rücksicht auf den Gegenstand, um denselben zu steigern oder herabzusetzen, wenn die Zuhörer von dessen höherer oder geringerer Bedeutung nicht auf gleiche Weise überzeugt sind, wie der Redner. Es kann aber auch des Schmucks wegen die Staatsrede eines Eingangs bedürfen, damit man nicht so zu sagen mit der Thür ins Haus fällt. Da nun in dem Eingang es vorzüglich darauf ankommt, daß der Redner jedes ungünstige Vorurtheil beseitige und eine günstige Meinung von sich zu erregen suche, so werden noch zwölf Gesichtspunkte aufgestellt, nach welchen beides zu erreichen ist [1]).

Was die Erzählung als Theil der Rede anbetrifft, so sind für dieselbe die einzelnen Redegattungen zu unterscheiden [2]). In der epideiktischen Rede kann man die Thatsachen nicht für sich hintereinander erzählen, sondern es muß die Erzählung mit den besonderen Theilen der Rede verwebt werden. Es läßt sich hier ein Zwiefaches unterscheiden, ein von außen durch die Thatsachen Gegebenes, welches der Redner nicht erschaffen kann, und ein durch die Kunst Hervorgebrachtes, nemlich die Beweisführung. Wollte man nun erst Alles der Zeitfolge nach erzählen und darauf durch Schlüsse aus den gegebenen Thatsachen Lob und Tadel rechtfertigen, so würde einer solchen Darstellungsweise die innere Einheit fehlen, während dadurch, daß die besonderen charakteristischen Eigenschaften einer Person zugleich durch die Thatsachen begründet werden, die Uebersicht erleichtert wird. Es ist aber

---

1) Rhet. 3, 15.

2) Rhet. 3, 16. Vergl. Cic. de or. 2, 80. de inv. 1, 19. Quint. 4, 2. Dion. Hal. l. l. 10, 14.

auch möglich, daß eine Erzählung ganz überflüssig erscheint, indem die Thatsachen allgemein bekannt sind, und man an dieselben nur zu erinnern braucht [1]). — Für die gerichtliche Rede stellt man nun den lächerlichen Grundsatz auf, die Erzählung müsse rasch seyn [2]), ohne für die Bestimmung des rechten Maaßes den Zweck der Erzählung hervorzuheben, welcher in der nöthigen Aufhellung der Sache besteht und in der überzeugenden Gewißheit, daß die Sache sich wirklich zugetragen hat. Weitschweifig darf eben so wenig die Erzählung seyn, als der Eingang und die Beweisführung, und der Vorzug beruht hierfür gleichfalls nicht auf der Raschheit oder Kürze, sondern auf der Beobachtung des rechten Maaßes. Nebenher muß der Redende Manches in die Erzählung einfließen lassen, was auf seine eigene Rechtlichkeit oder was auf die schlechte Gesinnung des Gegners hinweiset, oder was die Richter gerne hören. Der Vertheidigende hat weniger nöthig zu erzählen, als vielmehr die Erzählung des Gegners zu bestreiten, entweder in Bezug darauf, daß Etwas nicht geschehen, oder daß es nicht Schaden bringend oder nicht ungerecht oder nicht von solchem Belang sey, um sich dabei aufzuhalten, weil es anerkannt ist; es sey denn daß dieses unter das gehöre, was man bestreitet, z. B. wenn man sagt, eine Sache sey zwar gethan worden, aber sie sey keine Rechtsverletzung. Ferner hat man die Thatsachen (*πεπραγμένα*) kurz anzuführen, wofern nicht der specielle Verlauf derselben (*πραττόμενα*) und somit die ausführliche Darstellung Mitleid erregt mit dem Thäter oder Entrüstung gegen den, an welchem sie vollbracht

---

[1]) Es ist nicht unwahrscheinlich, was Victorius in seinem Commentar zur Aristotelischen Rhetorik p. 828. vermuthet, daß im Text nach den Worten *οὐ γὰρ πολλοὶ ἴσασιν* der Schluß der Auseinandersetzung über die Erzählung in der epideiktischen Rede und der Anfang über die Erzählung in der gerichtlichen Rede ausgefallen ist.

[2]) Vergl. Quint. 4, 2. §. 32.

ist. So ist des Odysseus umständlichere Erzählung vor dem Alkinous [1]) wirksamer, als wenn er sie so kurz gefaßt hätte, wie später in etwa sechzig Versen vor der Penelope [2]). Die Erzählung selbst muß individuell charakteristisch seyn, d. h. es müssen sich darin die sittlichen Grundsätze des Redenden zu erkennen geben, welche sich in dem kund thun, was erstrebt wird. Hierher gehört auch Alles, was als eigenthümlich mit dem jedesmaligen Charakter in Verbindung steht, so wie auch, daß man spreche, als handle man von sittlichen Grundsätzen und nicht von berechnenden Verstandesgründen geleitet, denn diesen folgt der Kluge, jenen der Rechtschaffene. Ist ein die Handlung bestimmender Grundsatz nicht einleuchtend, so muß man die Begründung hinzufügen; hat man keinen Grund anzugeben, so muß man sagen, man wisse wohl, daß man etwas Unglaubhaftes sage, aber man sey nun einmal nicht anders; denn die Menschen glauben nicht leicht, daß man anders etwas vorsätzlich thue, als um des Nutzens willen. Auch muß die Erzählung das aufnehmen, was mit den Affecten in Verbindung steht, wie diese sich sowol gewöhnlich äußern, als auch eigenthümlich an dem Vertheidigenden oder an dem Gegner hervortreten; denn dies erwirbt bei den Zuhörern Glauben und läßt sie auf den inneren Gemüthszustand schließen. Reich an solchen individuellen Zügen ist Homer. Man muß sich aber gleich von vorne herein als einen Mann von bestimmtem Charakter einführen, damit man als ein solcher von dem Zuhörer angesehen werde, und so auch der Gegner; doch darf man sich dies Bestreben nicht merken lassen, sondern aus der ganzen Haltung des Redners muß hervorgehen, auf welche Weise er von dem, was er erzählt, ergriffen ist, wie man bei Ueberbringern von Botschaften, noch ehe sie gesprochen haben, den Inhalt ihrer Botschaft ahnt. Endlich ist die Erzählung

[1]) Hom. Od. B. 9—12.
[2]) ib. 23, 263—84.

nicht auf einen besonderen Theil der Rede zu beschränken, sondern sie muß an mehreren Stellen eintreten und manchmal gerade zu Anfang nicht. Da die berathende Rede sich auf Künftiges bezieht, so kann Erzählung hier nur insofern Statt finden, als man an frühere Begebenheiten erinnert, um desto besser über das, was später geschehen soll, sich berathen zu können, oder man erzählt zum Lobe oder zum Tadel, in welchem Fall man nicht als berathender Redner handelt. Ist das Vorgetragene unglaubhaft, so muß man versprechen, daß man den Grund bald angeben und zugleich einem Jeden, den die Versammlung bestimme, zur Entscheidung vorlegen wolle.

Was die Beweisführung anbetrifft [1]), so muß sie Beweiskraft haben, und der Beweis den streitigen Punkt feststellen. Streitig kann seyn, daß die Sache geschehen, oder daß dadurch Schaden zugefügt, oder daß sie von Bedeutung, oder daß man dazu berechtigt gewesen sey. Auf dem Punkte nun, ob etwas geschehen sey oder nicht, beruht besonders die Unredlichkeit einer der streitenden Partheien, während bei den übrigen Unwissenheit und Irrthum als Ursache angeführt werden kann [2]); daher muß man bei diesem Punkt vorzugsweise verweilen, weil es sich um die Redlichkeit entweder des Vertheidigers oder des Gegners handelt. In der epideiktischen Rede werden die Thatsachen ohne Weiteres geglaubt, und es kommt hier nur auf Steigerung an in Bezug auf das, was rühmlich und nützlich ist. In wenigen Fällen sind Beweise nöthig, nemlich wenn die Thaten nicht glaubhaft sind und die Ausführung derselben einem Anderen beigelegt ist. In der berathenden Rede können die streitigen Punkte sich auf das beziehen, was geschehen wird, und darauf, daß das von dem

---

[1]) Rhet. 3, 17. Vergl. Cic. de or. 2, 81. Quint. 4, 3. u. Dion. Hal. l. l. 10, 15.

[2]) Vergl. Eth. 5, 10. p. 1135. b.

Gegner Angerathene sich zwar verwirklichen, dies aber nicht gerecht, nicht nützlich oder nicht von solcher Bedeutung seyn wird. Man muß auch darauf merken, ob der Gegenredner über den vorliegenden Fall hinausgeht und sich eine Unwahrheit erlaubt, weil man dies als einen Beweis benutzen kann, daß er auch im Uebrigen nicht die Wahrheit rede. Beispiele eignen sich für die berathende Rede am besten, wie für die gerichtliche die Enthymemen, denn in dieser kommt es auf das Geschehenseyn an, was nothwendigerweise so ist und als solches bewiesen werden muß, während in der berathenden Rede die Beispiele aus der Vergangenheit für das Künftige benutzt werden. Man muß jedoch die Enthymemen nicht hinter einander vorbringen, sondern Anderes damit in Verbindung setzen, weil sonst die Kraft des einen Beweises durch den andern geschwächt wird. Auch muß man nicht über Alles nach Enthymemen suchen, sonst wird man es machen, wie Manche von den Philosophen, welche Dinge beweisen, die bekannter und unbezweifelter sind, als die Gründe, aus denen sie dieselben beweisen. Will man auf die Empfindung, auf das Gefühl der Hörer einwirken, so muß man nicht Schlüsse vorbringen, denn diese nehmen den Verstand in Anspruch und verdrängen entweder den Affect oder werden nutzlos verschwendet. Auch da, wo der sittliche Charakter des Redners vorherrscht, muß man kein Enthymema anbringen; denn die Beweisführung hat weder mit der Persönlichkeit noch mit sittlichen Grundsätzen etwas zu schaffen. Sinnsprüche kann man dagegen sowol in der Erzählung als in der Beweisführung anwenden; auch da, wo man im Affecte redet. Schwieriger nun als die gerichtliche ist natürlich die berathende Rede, weil diese das Künftige betrifft, während jene das Vergangene im Auge hat, was bereits Gegenstand des Wissens ist, selbst für einen Seher, wie Epimenides der Kreter sagte; denn dieser weissagte nicht von zukünftigen Dingen, sondern nur von vergangenen, die aber noch

verborgen waren [1]). Außerdem hat die gerichtliche Rede an dem Gesetz eine Grundlage, und weiß man erst, worauf man sich stützen kann, so findet sich die weitere Beweisführung leichter. Ferner gehen der berathenden Rede viele Stoffe zum Reden ab, z. B. die Angriffe auf den Gegner, das Reden von sich oder die Erregung der Affecte; sie hat vielmehr deren am wenigsten, wenn sie nicht über ihren Gegenstand hinausgehen will. In der epideiktischen Rede muß man den Stoff durch Lobsprüche auf Andere episodisch erweitern, weshalb auch Gorgias wol meinte, daß ihm der Stoff nie ausgehe. Es können nun aber die Beweise noch verstärkt werden durch die Persönlichkeit des Redners, welche besonders dann von Wirkung ist, wenn beweisende Schlüsse fehlen. Unter den Enthymemen selbst sind die widerlegenden ansprechender als die beweisenden. Nicht bildet aber die Bestreitung des Gegners einen besonderen Theil, sondern gehört mit zur Beweisführung. In der berathenden Rede sowol als in der gerichtlichen Rede müssen von dem zuerst Sprechenden zunächst die eigenen Beweismittel vorgebracht und sodann die des Gegners beseitigt werden, indem man sie entkräftet und im Voraus unwirksam macht. Sind aber der Gegengründe viele, die vorgebracht werden können, so müssen diese erst entkräftet werden. Wenn man nach der Rede des Gegners spricht, so ist dessen Beweisführung zuvor zu widerlegen, zumal wenn sie Beifall gefunden hat, damit der eigenen Rede gleich von Anfang Zugang bei den Zuhörern verschafft werde. Rücksichtlich des Charakters wird nur das, was der Redner von sich selbst sagt, leicht gehässig und weitschweifig, und erweckt Widerspruch, und spricht er von Anderen, so erscheint er als schmähsüchtig und roh, daher muß man in dem einen und dem anderen Fall solches einem Dritten in den Mund legen. Es lassen sich aber

[1]) Vergl. Ulrici Geschichte der Hellenischen Dichtkunst, II, p. 238. u. ebend. I, p. 458 sqq.

auch Enthymemen in Sinnsprüche umformen, in denen sich der Charakter des Redners kund giebt. Ferner kann zur Entkräftung des Gegners noch die Frage angewandt werden [1]), welche namentlich dann von Wirkung ist, wenn der Gegner bereits Eins gesagt hat, so daß, wenn noch ein Einziges weiter gefragt wird, eine Ungereimtheit herauskommt. Oft braucht man auch, wenn man Eins von ihm herausgebracht hat, nach dem Anderen, was an sich klar ist, nicht noch weiter zu fragen, sondern dies als nothwendige Folge auszusprechen. Ein dritter Fall ist, wenn man Aussicht hat, zeigen zu können, daß der Gegner entweder sich selbst oder der allgemeinen Meinung widerspreche. Ein vierter Fall ergiebt sich daraus, daß auf die Frage nur eine schwankende Antwort gegeben werden kann, denn bei dem unentschiedenen Hin- und Herschwanken des Antwortenden werden die Zuhörer ungeduldig, weil sich nichts daraus entnehmen läßt. Außer diesen Fällen muß man dem Gegner nicht mit zu vielen Fragen zusetzen; denn hält er Stand, so erscheint man leicht als überwunden, und außerdem widerstreben viele Fragen hinter einander der Fassungskraft der Zuhörer. Bei den Antworten hat man darauf zu achten, daß man auf Doppelsinniges nicht auf einmal antwortet, sondern nachdem man jedes einzeln unterschieden hat, auf scheinbar sich Widersprechendes aber so, daß man sogleich in der Antwort den Widerspruch löst, ehe noch der Gegner weiter gefragt oder einen Schluß daraus gezogen hat; denn es ist nicht schwer vorauszusehen, wo die Rede hinaus will. Wird ferner beim Schließen der Schlußsatz als eine auf den Gegner gerichtete Frage ausgesprochen, so muß man den Grund angeben, wodurch man den Fragenden lächerlich macht. Um einer solchen beschämenden Antwort zu entgehen, muß man daher den Schlußsatz nicht in eine Frage einkleiden, es sey denn, daß man ei-

[1]) Rhet. 3, 18. Vergl. Cic. de or. 3, 53. §. 203. or. c. 40. Quint. 9, 2, 6. u. Dion. Hal. l. l, 10, 18.

nen hohen Grad der Wahrheit für sich hat. Das Lächerliche ist nicht ohne Wirksamkeit in öffentlichen Reden bisweilen anzuwenden, und Gorgias hat Recht, wenn er sagt, man müsse den Ernst der Gegner durch Lachen und ihr Lachen durch Ernst unwirksam machen. Es giebt verschiedene Arten des Lächerlichen [1]), aus welchen Jeder nach seiner Individualität wählen kann. Die Ironie ist eines freisinnigen Mannes würdiger, als die Spaßmacherei; denn der Ironische bringt das Lächerliche zu seinem eigenen Vergnügen vor, der Spaßmacher aber zur Belustigung Anderer [2]).

Was endlich das Schlußwort anbetrifft [3]), so folgt nach der Beweisführung, daß man selber die Wahrheit, der Gegner aber die Unwahrheit rede, ganz natürlich das Loben und das Tadeln, und das Streben, die Hörer zu bearbeiten (ἐπεχαλκεύειν), damit der Redner sie sich geneigt, aber dem Gegner abgeneigt mache, indem er nachweist, wie er selbst entweder in dem vorliegenden Fall oder überall redlich, der Gegner aber entweder hier oder sonst auch immer unredlich sey. Die Gesichtspunkte, nach welchen Jemand als rechtschaffen oder schlecht darzustellen ist, sind oben [4]) angegeben. Das Zweite ist das Steigern oder Herabsetzen; denn erst muß das Thatsächliche feststehen, ehe man von dessen Bedeutung sprechen kann. Die Gesichtspunkte für das Steigern und Herabsetzen sind gleichfalls oben näher bezeichnet worden. Das dritte ist, die Affecte der Zuhörer zu erregen, um sie, nachdem das Thatsächliche und die Bedeutung desselben feststeht, für dasselbe entweder zu gewinnen oder gegen dasselbe einzunehmen. Auch für die Er-

---

[1]) Die Theorie des Lächerlichen ist uns von Aristoteles leider nicht erhalten; s. unten Poet. c. 5. Behandelt ist das Lächerliche v. Cic. de or. 2, 54 sqq. u. Quint. 9, 3, 1.

[2]) Vergl. Eth. 4, 13. 14. und oben p. 341 sqq.

[3]) Rhet. 3, 19. Vergl. Cic. de inv. 1, 52 sqq. Quint. 6, 1.

[4]) Vergl. Rhet. 1, 9.

regung der Affecte sind oben die allgemeinen Mittel angegeben worden. Als Viertes bleibt endlich nur noch übrig, das Vorgetragene zu recapituliren. Die rechte Methode hierfür ist die, welche man, obwohl mit Unrecht, für die Eingänge empfielt; man sagt, man solle die Sache oftmals bringen, damit sie recht aufgefaßt werde. Im Eingang muß man allerdings die Sache selbst angeben, damit nicht verborgen bleibe, wovon gehandelt wird; im Schlußwort aber summarisch das wiederholen, wodurch der Beweis geführt worden, und der Anfang hierzu ist: „man habe nun geleistet, was man verheißen" und demnach muß man das hervorheben, was man behauptet und auf welche Gründe man seine Behauptungen gestützt habe. Die Recapitulation kann geschehen entweder dadurch, daß man über denselben Punkt den Angaben des Gegners die eigenen gegenüberstellt oder daß man nicht Punkt für Punkt gegenübersetzt, sondern das Seinige in der Aufeinanderfolge, in welcher es vorgebracht ist, wiederholt, und dann, wenn es zweckmäßig erscheint, die Punkte der Gegenrede. Die Gegenüberstellung selbst kann auf ironische Weise ausgeführt und auch die Fragform hierzu benutzt werden. Rücksichtlich der sprachlichen Darstellung eignet sich zum Schlusse die unverbundene Ausdrucksweise, damit dieser sich als wahres Schlußwort und nicht als ein neuer Redesatz kund giebt.

Allseitig hat nun Aristoteles die drei Hauptpunkte, auf die es bei der Abfassung der Rede ankommt, behandelt, nemlich die Beweisführung, den sprachlichen Ausdruck und die Anordnung der Rede, und hierdurch zuerst die Grundlage für die wissenschaftliche Behandlung der Beredtsamkeit geschaffen. Angeregt wurde er schon früh zu Vorträgen über Rhetorik durch die einseitige, mangelhafte Behandlung, welche dieser Gegenstand gefunden hatte [1]), daher auch die polemische Richtung, welche er gleich zu Anfang seiner Rhetorik nimmt, in=

[1]) Vergl. Soph. elench. c. 34.

dem er das Ungenügende der aufgestellten Theorien nachweist, in welchen der wichtigste Punkt, die Beweisführung, ganz unberücksichtigt gelassen war [1]). Diesen Theil behandelte er daher mit desto größerer Sorgfalt, und stellte alles hierauf Bezügliche mit steter Berücksichtigung dessen, was bisher von den Rednern geleistet war, in solcher Ausführlichkeit und Gründlichkeit zusammen, daß für die nächstfolgenden Rhetoriker nichts weiter hinzuzufügen blieb; im Gegentheil verloren sie je länger je mehr diesen für die Ueberzeugung der Zuhörer wichtigsten Theil aus den Augen, und ließen sich auf spitzfindige und kleinliche Unterscheidungen von den Tropen und Figuren der Rede ein. Wie aber in noch späterer Zeit für Cicero, für Dionys von Halicarnaß, für Quintilian die Aristotelische Rhetorik die Grundlage der Lehren über die Beredtsamkeit bildete, wird aus den in der obigen Darstellung zur Vergleichung angezogenen Stellen hinlänglich einleuchtend seyn [2]).

Es bleibt nun noch darzustellen übrig, auf welche Weise Aristoteles in das Wesen der hellenischen Kunst eingedrungen ist, und wie er auch dies Gebiet, auf welchem sich das geistige Leben der Griechen am reichsten entfaltete, mit umfassendem Geist durchdrungen und mit ächt wissenschaftlichem Sinne beherrscht hat.

---

[1]) Ueber das Verhältniß des Aristoteles zum Isokrates vergl. Stahr's Aristotelia I, p. 63 sqq. II, p. 286—88. u. Max Schmidt l. l. p. 17 sqq.

[2]) Vergl. noch Stahr Aristoteles bei den Römern p. 48 sqq. u. 113 sqq.

Zweiter Theil.

Aesthetik *).

A. Das Wesen der Kunst und der innere Zusammenhang der einzelnen Künste.

1. Das Wesen der Kunst und ihr Verhältniß zur Sittlichkeit.

Die Kunst ist eine Aeußerung der Vernunftthätigkeit des Menschen; sie ist daher sein Eigenthum, durch welches er sich

*) Die Poetik ist außer den vielfachen Beziehungen, welche Aristoteles in seinen verschiedenen Schriften auf die Kunst nimmt, die einzige Quelle, in welcher seine Ansichten über die Kunst und namentlich über die Poesie im Zusammenhange für uns sich erhalten haben. So sehr man nun auch von der Aechtheit dieses inhaltreichen Werkchens überzeugt seyn muß, so wird doch die Erklärung, wie dasselbe entstanden ist, immer eins der schwierigsten Probleme der Kritik bleiben. Schwer ist es, die vielfach versuchten, theils wahrscheinlichen, theils unwahrscheinlichen Hypothesen noch mit einer neuen zu vermehren. Am umsichtigsten sind die sich hier aufdrängenden Fragen von Spengel in seiner Abhandlung über die Poetik des Aristoteles in der bayr. Akademie der Wissenschaften 1837. erörtert werden. Mag man nun mit Godfr. Hermann die Poetik für einen ersten Entwurf und für eine unvollendete Arbeit halten, womit Bernhardy in seiner Recension der Ritterschen Ausgabe der Poetik (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, December 1839.) übereinstimmt, indem die unvollendete Arbeit in tumultuarischem Zustand soll liegen geblieben seyn, jetzt dem Abschlusse nah, dort in vorläufigen, nur dem Urheber verständlichen Bemerkungen enthalten, so daß mehr der Zufall als die redigirende vielleicht bewußt interpolirende Hand der Schüler über den chaotischen Text entschied; oder mag man mit Stahr (s. Hallisch. Jahrb. 1838. No. 207.) die Poetik nach Vorträgen des Aristoteles sich nachgeschrieben denken, wobei der Schreibende nur das ihm Interessante aufzeichnete; — immer bleibt die Hauptfrage, über welche man zu einem bestimmten Resultate zu kommen bestrebt seyn muß, ob die Poetik für ein selbstständiges Ganzes zu halten ist oder für einen Theil einer größeren Schrift, aus welcher sich dieser nur als Bruchstück erhalten hat.

vor den übrigen lebenden Geschöpfen auszeichnet [1]). Die praktische Vernunft ist es, unter deren Leitung sie steht [2]); sie unterscheidet sich aber von der praktischen, handelnden Thätigkeit dadurch, daß bei ihr das Schaffen, das Hervorbringen eines Werkes die Hauptsache ist, wobei keine Rücksicht genommen wird auf das innere Verhalten, auf die Gesinnungen des Künstlers, während hierauf für die Handlung das Wesentliche beruht. Indem nun aber die künstlerische Thätigkeit bestimmt wird durch die praktische Vernunft, tritt sie in eine nähere Be-

---

Der auflösenden und vernichtenden Kritik des Hrn. Prof. Ritter (in dessen Ausgabe Aristotelis Poetica. Colon. 1839.) gegenüber, die sowol durch Knebel in dessen meletemat. Aristotelicorum spec. prim. als auch durch Stahr (in Hallisch. Literaturztg. Ergänzungsblatt 1840. No. 69) zurückgewiesen ist, hat Hr. Dr. Düntzer in seiner Schrift: „Rettung der Aristotelischen Poetik" Braunschweig 1840. sich das Verdienst erworben das durch Ritter Zerstückelte und Zerrissene wieder zu verbinden und zusammenzufügen, und wie sehr er auch bei leidenschaftlichem Eifer in manchen Einzelheiten dem anderen Extrem verfallen ist, so verdient doch sein Bestreben laute Anerkennung, um so mehr als es schwerer ist, wieder aufzubauen, als niederzureißen. Er ist zugleich bemüht gewesen, in der Einleitung seiner Schrift das Verhältniß unsrer Poetik zu den von Aristoteles verfaßten Büchern περὶ ποιητῶν und περὶ ποιητικῆς näher anzugeben, um hierdurch eine bestimmtere Entscheidung zu gewinnen über die Frage, ob die Poetik ein bloßes Fragment eines größeren Ganzen ist oder nicht, und gelangt zu dem Resultat, daß wir in der Poetik ein selbstständiges Ganze von Einem Verfasser und zwar von Aristoteles besitzen. Diese Ansicht wird in der nachfolgenden Darstellung ihre nähere Bestätigung finden. Es bleibt nur noch übrig unter den vielen Abhandlungen einzelne Arbeiten anerkennend hervorzuheben, die besonders benutzt zu werden verdienten, nemlich Eduard Müller's Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, II, p. 1—181. und die Uebersetzung der Aristotelischen Poetik von Knebel. Andere hierher gehörige Monographien werden unten gelegentlich bezeichnet werden.

[1]) Vergl. Met. 1, 1.

[2]) Vergl. oben p. 237.

ziehung zur Realisirung des höchsten Lebenszwecks, der Tugend und Sittlichkeit überhaupt. Es übt nemlich jede Kunst durch ihre nachahmende Darstellung von inneren Gemüthszuständen einen entschiedenen Einfluß auf die sittliche Bildung aus [1]), und besonders ist in dem durch das Gehör Wahrnehmbaren eine Aehnlichkeit mit dem Sittlichen enthalten, während das Sichtbare die Gemüthsstimmungen durch äußere Zeichen nur ahnen und errathen läßt [2]). Es übt daher vorzüglich die Musik einen wahrhaft erziehenden Einfluß aus; denn in ihren rein ethischen Harmonien, welche Kraft, Maaß und Haltung auszeichnet, giebt sich eine der ethischen Tugend nahe Verwandtschaft kund [3]). Die Gewöhnung nun, an den Abbildern Freude oder Schmerz zu empfinden, kommt sehr nahe der Stimmung der Seele bei ähnlichen Anlässen in der Wirklichkeit [4]). Daher muß es eine hauptsächliche Sorge seyn, die Jugend fern zu halten von unverständigen Gemälden und Schilderungen [5]). Da Polygnot die Menschen edler darstellte, Pauson carrikirte, Dionysios porträtirte [6]), so darf die Jugend nicht Pauson's Werke anschauen, sondern die des Polygnot oder eines Anderen unter den Malern und Bildhauern, der das Sittliche ausdrückt. So verschieden auch die Affecte der Seele sind, so sind sie doch in Allen vorhanden; sie unterscheiden sich nur durch den Grad der Stärke oder Schwäche, wie z. B. Mitleid, Furcht, Begeisterung [7]), und demgemäß übt auch die Kunst nicht bloß eine ethische, sondern auch eine kathartische Wirkung aus, insofern dadurch die stärkeren Affecte der Seele gereinigt und geläutert werden und

---

1) Vergl. oben p. 563.
2) Vergl. oben p. 564.
3) Pol. 8, 5. oben p. 560 sq.
4) S. ebend. p. 563. 64.
5) S. ebend. p. 564 sq. u. magn. mor. 1, 19.
6) Vergl. Poet. c. 2.
7) S. oben p. 569.

das Gemüth eine wohlthuende Erleichterung gewinnt [1]). Während die Musik in dieser Beziehung unmittelbarer auf das Gefühl und stoßartiger einwirkt, findet in der Poesie eine tiefere Versöhnung der Gegensätze Statt, weil sie durch ihr Darstellungsmittel, das Wort, welches vom Geiste frei geschaffen, die gesammte Gedankenwelt umspannt, Alles auszudrücken vermag, was Interesse des Geistes ist. Namentlich ist es die Tragödie, welche alle im Verlauf der Handlung aufgeregten Gefühle, die das ruhige Gleichmaaß der Seele stören, durch die erhebende, alle Gegensätze versöhnende Lösung verklärt und läutert [2]), und somit die Seele in einer höheren, veredelten Stimmung zurückläßt. Es sind daher auch alle affectvollen Bewegungen der Seele, mögen sie nun die Seele ganz beherrschen oder in schwächerem Grade auf sie einwirken, einer Reinigung durch Mittel der Kunst bedürftig und fähig [3]), und eben hieraus erklärt sich die eigenthümliche Lust, welche durch die Werke der Kunst erregt wird [4]). Aber noch von einer anderen Seite wird durch die schönen Künste das Lustgefühl erzeugt, indem die Betrachtung der Kunstwerke den edelsten Genuß in der Muße gewährt; denn anzuschauen das durch die Malerei, Bildnerei und Dichtkunst Nachgebildete, und zwar Alles, was vollkommen nachgebildet ist, erweckt ein angenehmes Gefühl, selbst wenn der nachgebildete Gegenstand keine Lust bietet [5]); denn nicht Letzteres ist das Erfreuende, sondern die Vergleichung zwischen diesem und dem Abbild, wodurch ein vielseitigeres, tieferes Auffassen des Gegenstandes bewirkt und unsere Erkenntniß bereichert wird. Hierdurch tritt nun die Kunst in eine nähere Beziehung zu der theoretischen

---

[1]) S. oben p. 567 sq.

[2]) S. unten.

[3]) Vergl. Ed. Müller a. a. O. p. 58 sq.

[4]) Vergl. Poet. c. 14. u. Pol. 8, 7.: καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ᾽ ἡδονῆς.

[5]) Vergl. Rhet. 1, 11. p. 1371. b. Poet. c. 4.

Thätigkeit des Geistes, zur Philosophie überhaupt, zu der sie auch von Seiten des schaffenden Künstlers in einer inneren Beziehung steht, insofern in diesem nicht das Einzelne und Besondere des zufälligen Seyns, sondern das Allgemeine, die Idee, wirksam ist, welche in dem Besonderen sich realisirt, und als die belebende Seele das Ganze von Innen herausgestaltet. Ebendeshalb ist die Poesie philosophischer als die Geschichte [1]), und indem sie in dem Besonderen das Allgemeine, das unter allen Verhältnissen sich Gleichbleibende und Wesentliche ausspricht, nimmt sie den ganzen inneren Menschen in Anspruch und trägt durch diese ideelle Anregung zur Erhöhung des geistigen Lebens bei. Die Kunst schafft gleich der Natur organisch bildend, nur nicht, wie diese, bewußtlos [2]), und es hat daher das Kunstwerk gleichfalls seinen Zweck in sich selbst. Das Einzelne und Besondere, welches die Erfahrung darbietet, hat für dasselbe nur die Geltung eines Materials [3]), über welches der Künstler nach der dem Geiste inwohnenden Idee frei gebietet [4]). Diese ist die gestaltende Formbestimmung, welche in einem wesentlichen Verhältnisse zu dem gegebenen Stoff steht [5]), und denselben als die beherrschende Einheit durchdringt, so daß ein wohlgegliedertes Ganze entsteht, in welches jedes Einzelne sich als Glied einfügt, ohne sich auf Kosten des Ganzen geltend zu machen und das Ebenmaaß zu stören [6]). Hierdurch wird im Kunstwerk das Vollkommene geleistet, welches ebenso schwer zu erreichen ist, als in der praktischen Thätigkeit die Tugend, die in ihrer Sphäre die gestaltende Formbestimmung für den vernunftlosen Theil

---

[1]) S. unten.

[2]) Vergl. Phys. 2, 8. oben p. 37 sq. u. erst. Bd. p. 441.

[3]) Vergl. Met. 1, 1. p. 4, 2. ed. Brandis u. Phil. des Krist. erst. Bd. p. 211. A.

[4]) S. a. a. O. p. 436. A. 3. u. p. 535. A. 3.

[5]) S. a. a. O. p. 468. A.

[6]) Vergl. Pol. 3, 13. u. Poet. c. 8. g. E.

der Seele ist [1]). Somit gehört das künstlerische Schaffen sowol als auch das sinnige Betrachten des Kunstwerks zu den höheren geistigen Bestrebungen (τὰ περιττά) [2]), die ihren Zweck in sich selbst haben. Beides schließt in sich die reinste, ungetrübteste Lust [3]), welche in dem stillen, zurückgezogenen Leben der Muße den edelsten Genuß gewährt, eine Erholung, wie sie nach einem vielgeschäftigen Leben das ersehnte Ziel ist [4]). Es muß daher aber auch von der Kunstübung Alles fern gehalten werden, was bloß den Nutzen und die Bedürftigkeit des Menschen im Auge hat [5]); denn hierdurch wird die Geistesfreiheit beschränkt [6]). Nur das ist eines Freigebornen würdig, was um seiner selbst willen getrieben wird [7]), und zu diesem gehört das Schöne und die tugendhafte Handlung [8]). So sehr nun auch dem antiken Standpunkte gemäß die Kunst den höheren Zwecken des Staats und der Religion untergeordnet erscheint, so hat sie doch bei Aristoteles durchaus die Bedeutung einer freien, die Wirklichkeit verklärenden Schöpfung des Geistes, in welche alle substanziellen Mächte der Religion und der Sittlichkeit hineingezogen werden, soweit es dem das Ganze beherrschenden Grundgedanken gemäß ist. Die Ideen des Guten und Schönen haben jede ihre eigenthümliche Sphäre, ohne daß die eine der andern untergeordnet wäre; sie stehen aber in einer wesentlichen Beziehung auf ein-

[1]) Vergl. Eth. 2, 2. z. E. u. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 497. A.

[2]) S. oben p. 556. zu Pol. 8,

[3]) S. oben p. 376.

[4]) Vergl. Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 549 A. 2.

[5]) S. oben p. 556 sq.

[6]) Pol. 3, 2.: ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν.

[7]) Pol. 8, 2. z. E.

[8]) Eth. 10, 6. p. 1176. b. 8.: τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν. Oefter wird entgegengesetzt χρήσιμον und καλόν. Pol. 7, 14. Rhet. 2, 12., und καλόν und τἀναγκαῖα Pol. 7, 13.

ander und wirken harmonisch zusammen, insofern die Kunst in ihrer höchsten Wirkung die Reinigung des Gemüths und der Leidenschaften herbeiführt, und vor dem Drange des alltäglichen Lebens eine wohlthuende Erholung gewährt, durch welche sich die ruhige Heiterkeit einer geläuterten, edlen Stimmung über das Gemüth verbreitet.

2. Innerer Zusammenhang der einzelnen Künste.

Um noch bestimmter das Wesen der Kunst zu erfassen, muß man das gemeinsame Band zu finden suchen, durch welches die einzelnen Künste mit einander verbunden sind, damit man hierdurch zugleich auf die Quelle zurückgeführt werde, aus welcher die Kunst entspringt. Alle Künste stimmen darin überein, daß sie Nachahmungen (μιμήσεις) sind [1]. Das Epos, die Tragödie, die Komödie, die lyrische Poesie [2], ferner die Musik, die Tanzkunst, die Malerei und Bildhauerkunst [3], alle diese Künste beruhen auf Nachahmung, insofern sie lebendig vergegenwärtigend darstellen und der Wahrheit, dem wirklichen Wesen der Dinge, welche sie darstellen, nachstreben. Sie unterscheiden sich aber von einander theils durch die Mittel, theils durch die Objecte, theils durch das Wie der Nachahmung. In Rücksicht der Mittel ahmt die Malerei und Bildhauerkunst durch Farben und Gestalten nach, die Rhapsodik und Schauspielerkunst durch die Stimme [4], die Tanzkunst durch den Rhythmus, die Musik durch Rhythmus und Harmonie, die Poesie entweder durch das bloße Wort oder in Verbindung mit Rhythmus und Harmonie. Ein Gegensatz giebt sich in

---

[1]) Poet. c. I. Vergl. über μίμησις die gründliche Auseinandersetzung bei Ed. Müller a. a. O. p. 359 sqq.

[2]) Sie ist bezeichnet durch διθυραμβοποιητική und τῶν νόμων ποίησις.

[3]) Vergl. Rhet. 1, 11.

[4]) Vergl. Rhet. 3, 1.

den genannten Künsten zu erkennen, je nachdem sie Nachahmungen von Gemüthsstimmungen sind, wie das Epos, die Tragödie, die Komödie, die Dithyramben- und Nomenpoesie und der größte Theil der Auletik und Kitharistik, und ebenso die Tanzkunst, welche Charaktere, Leidenschaften und Handlungen durch den rhythmischen Ausdruck der Bewegungen darstellt; oder jenachdem sie, wie die Malerei und Bildhauerkunst, welche auf äußerliche Zeichen beschränkt sind [1]), die inneren Gemüthsstimmungen mehr ahnen und errathen lassen, oder des Ethischen ganz entbehren, wie derjenige Theil der Musik, welche einen bloßen Sinnenreiz gewährt [2]). Ein anderer Unterschied ergiebt sich rücksichtlich der Nachahmung nach, jenachdem sie auf Kunstbildung (τέχνη) oder auf bloßer Routine (συνήθεια) beruht, oder auch, wie bei der Rhapsodik und Schauspielkunst ein bloßes Werk der Naturanlage ist [3]). Was nun ferner die Objekte der Nachahmung betrifft, so stützt sich hierauf besonders der Kunststil. Es kommen nemlich alle Künste darin überein, daß sie Handelnde nachahmend darstellen, welche ihrer Gesinnung nach entweder tüchtige, strebsame Menschen (σπουδαῖοι) [4]) oder untüchtig und gehaltlos (φαῦλοι) sind, so daß demnach die Künstler entweder bessere, als zu unseren Zeiten oder schlechtere darstellen oder eben solche, wie sie gemeiniglich sind, also mit Rücksicht auf die Malerei entweder idealisiren oder carrikiren oder porträtiren. Dieser Unterschied giebt sich auch in den übrigen Künsten zu erkennen, und namentlich beruht auf demselben der Unterschied zwischen Tragödie und Komödie, indem diese niedrigere, jene aber vorzüglichere Menschen darstellt, als sie im gewöhnlichen Leben vorkommen. Endlich ist drittens noch das Wie der Nach-

---

[1]) Vergl. Pol. 8, 5. p. 1340. a. 32.
[2]) Vergl. Pol. 8, 5. oben p. 562. u. ib. 8, 6.
[3]) Vergl. Rhet. 3, 1.
[4]) Vergl. oben p. 250.

ahmung zu berücksichtigen, da bei denselben Mitteln und denselben Objecten die Art und Weise der Darstellung verschieden seyn kann [1]). Diese verschiedene Behandlungsweise bei gleichen Mitteln und Gegenständen giebt sich vorzüglich in der Poesie zu erkennen; denn der Dichter kann nachahmen, indem er entweder wie im Epos, theils erzählend von Anderen berichtet, theils andere Personen redend einführt, oder indem er, wie in der Lyrik, bloß sich ausspricht, und seine Persönlichkeit festhält, ohne in der Empfindungsweise eines Anderen aufzugehen, oder indem er endlich, wie im Drama, die nachahmenden Personen handelnd und selbstthätig darstellt [2]). Es ergeben sich somit nach dem Womit, dem Was und dem Wie der nachahmenden Darstellung bestimmte Unterschiede in den Künsten, und während nach den Kunstmitteln die verschiedenen Kunstgattungen sich unterscheiden, und nach den Objecten sich besonders der Kunststil näher bestimmt, erhalten nach der Art der Behandlung vorzüglich die Dichtungsarten ihre nähere Bestimmung. Es können nun aber nach der einen oder anderen Unterscheidung Dichter von verschiedenen Dichtungsarten mit einander übereinstimmen, wie Sophokles und Homer in Rücksicht auf das Object der Darstellung, insofern sie Charaktere edler tüchtiger Männer darstellen, dagegen nach dem

---

[1]) Vergl. Poet. c. 3.

[2]) Aristoteles schließt sich in dieser Unterscheidung der Dichtungsarten an Platon an, der de republ. 3, p. 394 c. sagt: οἶμαί σοι ἤδη δηλοῦν ὃ ἔμπροσθεν οὐχ οἷός τ' ἦ, ὅτι τῆς ποιήσεώς τε καὶ μυθολογίας ἡ μὲν διὰ μιμήσεως ὅλη ἐστίν, ὥσπερ σὺ λέγεις, τραγῳδία τε καὶ κωμῳδία, ἡ δὲ δι' ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ — εὕροις δ' ἂν αὐτὴν μάλιστά που ἐν διθυράμβοις — ἡ δ' αὖ δι' ἀμφοτέρων ἔν τε τῇ τῶν ἐπῶν ποιήσει. Aristoteles hat nur den Begriff der μιμησις erweitert, indem er sie nicht bloß, wie Platon auf das Drama beschränkt, sondern sie als das allen Künsten Gemeinsame, wodurch dieselben mit einander verbunden sind, geltend macht.

Wie Sophokles und Aristophanes in eine Klasse gehören, indem sie die Personen handelnd und selbstthätig vorführen. Um aber, nachdem die Künste sowol in ihrem inneren Zusammenhang als auch in ihren Unterschieden nachgewiesen sind, näher einzugehen auf die Quelle, aus welcher die Bestrebungen der Kunst hervorgegangen sind, muß man besonders auf ihren allmähligen Entwickelungsgang Rücksicht nehmen, und hier zeigt sich zunächst der Nachahmungstrieb wirksam, in welchen sich die ersten Anfänge der Kunst zu erkennen geben. Das Nachahmen ist dem Menschen von Kindheit an eingeboren [1]), und er zeichnet sich gerade dadurch vor den übrigen Geschöpfen aus, daß er am meisten zum Nachahmen geschickt ist [2]); auch bringt er sein ganzes erstes Lernen durch Nachahmung zu Stande. Hierzu kommt noch, daß die Nachahmung nicht bloß ein natürliches Bedürfniß ist, sondern daß alle nachahmende Darstellungen Freude bereiten. Dies zeigt sich in der Wirklichkeit darin, daß wir von den Gegenständen, welche wir in der Natur mit Unlust sehen, die Abbildungen mit desto größerem Wohlgefallen beschauen, je vollkommener sie getroffen sind, wie Abbildungen von den widerwärtigsten Thieren und von Leichnamen. Der Grund dieser Erscheinung liegt in der Lust am Lernen [3]), welche der Menschennatur eigenthümlich ist, und nicht bloß den Philosophen, die das Lernen zu ihrem fortgesetzten Berufe machen. Es sehen nemlich die Menschen deshalb Bildnisse gerne, weil sie durch das Betrachten derselben zur Erkenntniß kommen und schließend es sich zum Bewußtseyn bringen, was ein jedes darstellt, indem sie sich z. B. sagen: „das ist der und der" [4]). Da nun das Nachah-

---

[1]) Poet. c. 4. Vergl. Göthe's Werke 22. p. 190.

[2]) Vergl. Probl. 30, 6.

[3]) Vergl. Probl. 18, 3; 19, 5. Rhet. 3, 10. Außerdem Plut. de audiend. poet. VI p. 62. ed. Reiske u. Sympos. VIII. p. 678 sq. S. Ed. Müller a. a. O. II, p. 208 sqq.

[4]) Vergl. Rhet. 1, 11. — Göthe's Werke 28. p. 100.

men uns von Natur eigen und ebenso auch Harmonie und Rhythmus uns angeboren ist, das Versmaaß aber als eine besondere Art zum Rhythmus gehört, so gaben gleich anfänglich diejenigen, welche hiezu die meisten Anlagen hatten und diese weiter entwickelten, der Poesie durch improvisirte Versuche ihre Entstehung. Es ist jedoch in der Nachahmungsgabe erst im Allgemeinen der Grund der Kunst enthalten und zur weiteren und näheren Bestimmung desselben ist zu berücksichtigen, auf welche Gegenstände der Nachahmungstrieb geführt wurde. Hierfür war natürlich die Eigenthümlichkeit des dichtenden Subjects wirksam, welches sich von diesem oder jenem Gegenstand angezogen fühlte, und somit theilte sich namentlich die Poesie gleich bei ihrem Entstehen nach dem verschiedenen Charakter des Dichtenden in zwei Hauptrichtungen: die Ernsteren, Gehaltvolleren (σεμνότεροι) machten zum Gegenstand ihrer Darstellung rühmliche Handlungen, wie sie den ernsteren Charakteren gemäß sind, welche höhere Lebenszwecke verfolgen, die Leichtfertigen dagegen, welche, zum Witz und Spott geneigt, von den niederen Sphären des Lebens angezogen wurden, stellten Handlungen untüchtiger, gehaltloser Menschen dar. Woher aber auch der Künstler seinen Stoff nehmen mag, immer wird er ihn nothwendig auf eine von folgenden drei Arten nachahmend darstellen, indem er die Dinge nimmt entweder wie sie sind oder waren, oder so, wie sie in der Sage und Meinung der Menschen ihren Bestand haben oder so, wie sie seyn sollen [1]). Liegt nun im Nachahmungstriebe die bewegende Ursache zur künstlerischen Thätigkeit, so muß nothwendig, um dieselbe zu einem bestimmten Abschlusse zu bringen, der Zweck noch hinzukommen, der durch dieselbe erstrebt wird. Es heben sich nemlich die einzelnen Ursachen in den Zweckbegriff als die höhere Einheit auf [2]), so daß der Zweck auch

[1]) Poet. c. 25.

[2]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 268. A. 5.

die bewegende Ursache mit in seine Sphäre hineinzieht [1]). Wenn daher von dem Nachahmungstrieb die Anregung zum künstlerischen Gestalten und Bilden ausgeht, so erhält dieses erst seinen Inhalt durch den Zweck, welcher von dem Dichter verfolgt wird, und dieser Zweck ist enthalten in der Idee, die das eigentliche Lebensprincip des zu gestaltenden Stoffes ausmacht und die in dem Künstler wirksame Ursache seiner Thätigkeit ist. Ist diese erst in ihm lebendig geworden, dann tritt der natürliche Trieb ein, Alles, was er in seiner Empfindung und Vorstellung hat, nach ihr zu gestalten, und dieser Trieb läßt ihn nicht ruhen, als bis die Sache, von der er ganz erfüllt ist, sich zur Kunstgestalt ausgeprägt und in sich abgerundet hat. Daher denn der Dichter z. B. eines Drama in Bezug auf den Stoff, sey es, daß dieser durch Mythen überliefert oder von ihm selbst erfunden ist, zunächst das Allgemeine der Fabel vor seinem Geiste entfaltet [2]) und nachher im Einzelnen bestimmter ausführt, indem er durch die Aufeinanderfolge der Scenen das Allgemeine näher entwickelt und zur lebendigen Anschauung bringt. Um aber die höchste Lebendigkeit und Anschaulichkeit in der Darstellung zu erreichen, muß der Dichter vertraut seyn mit den wirklichen Zuständen und Erscheinungen des Lebens, und deren Bild und Gestalt in sich aufgenommen haben, damit er Alles, was er dichtet, so lebhaft schaue, als wäre er bei der wirklichen Handlung selbst zugegen, ja er muß durch Mienen, Haltung, Bewegung des Körpers darzustellen suchen. Doch nicht bloß für die Außenwelt muß er ein offenes Auge haben [3]), sondern auch vertraut seyn mit dem Inneren des Menschen, mit den Leidenschaften des Gemüths; sein eigenes Herz muß schon tief ergriffen und bewegt worden seyn, um die im Inneren waltenden und trei-

[1]) Vergl. a. a. O. p. 539. A. 5.

[2]) Poet. c. 17.

[3]) Vergl. Horat. de art. poet. 309—22.

benden Mächte zur lebendigen Erscheinung bringen zu können; dann wird er durch seine eigene Natur dazu befähigt, innere Gemüthszustände und Leidenschaften am treusten darzustellen [1]); nichts wird erzwungen, sondern alles naturgemäß erscheinen. Zur Poesie gehört daher von Seiten des Dichters ein richtiger Tact und ein leicht erregbares Gemüth [2]). Jener macht sich geltend, um in zweifelhaften Fällen, wo man suchend prüft und forscht, das Rechte zu ergreifen und ist dem genialen Menschen eigen, die Erregbarkeit des Gemüths offenbart sich in der Begeisterung, in welcher der Dichter den Gegenstand in sich lebendig werden läßt, so daß er ihn ganz an die Stelle der Wirklichkeit setzt und ihn sowol im Inneren thätig gestaltet als auch im Aeußeren zur Kunstgestalt ausprägt [3]). Zur Ausübung der Kunst ist daher eine reichbegabte Naturanlage erforderlich, wie der Einzelne sie nicht durch sich selbst hervorzubringen im Stande ist. Ruhige Besonnenheit muß mit der Begeisterung verbunden seyn, wenn ein echtes Kunstwerk entstehen soll, welches durch stillfortschreitende Thätigkeit sich entwickelt; denn ohne Besonnenheit artet die Begeisterung n Extase, Verzückung und Raserei aus [4]). Mit

---

[1]) Vergl. Horat. l. l. 99 sqq. u. Rhet. 3, 7.: συνομοιοπαθεῖ ἀεὶ ὁ ἀκούων τῷ παθητικῶς λέγοντι.

[2]) Διὸ εὐφυοῦς ἡ ποιητική ἐστιν ἢ μανικοῦ. Vergl. über εὐφυής oben p. 278. u. Rhet. 2, 15 g. E. u. ib. 3, 10.

[3]) οἱ μὲν (sc. μανικοὶ) εὔπλαστοι οἱ δὲ (sc. εὐφυεῖς) ἐξεταστικοί.

[4]) Vergl. dagegen Plat. Phaedr. p. 245, außerdem Ed. Müller a. a. O. p. 25 sqq., wo eine belehrende Abhandlung gegeben ist von der Ansicht des Aristoteles über das Wesen der Ekstase, deren Zusammenhang mit der Dichtergabe, und über den physiologischen Ursprung der Ekstase. Zugleich wird dort nachgewiesen, weshalb die freie schöpferische Thätigkeit der Phantasie bei Aristoteles nicht bestimmter hervortritt; nur hätte noch bemerkt werden können, daß der Ausdruck φαντασία bei Aristoteles beschränkt bleibt auf die reproductive Einbildungskraft. S. oben p. 26. Anm. 1.

dem Kunstwerk verwirklicht sich nun zugleich das Schöne, dessen Wesen die Einheit in der Mannigfaltigkeit ist, und diese Einheit geht aus von der in dem Künstler lebendig gewordenen Idee, welche als die beherrschende Formbestimmung das Mannigfaltige des Stoffs durchdringt und zu einem harmonisch in sich abgeschlossenen Ganzen gestaltet [1]). Es sind daher Ordnung, Ebenmaaß und das Begrenzte die Hauptformen des Schönen [2]). Ordnung und Symmetrie offenbaren sich im Kunstwerk, sobald die einzelnen Theile desselben so mit einander verbunden und verknüpft sind, daß jeder Theil die rechte Stelle einnimmt und nicht ohne Zerrüttung des Ganzen verschoben und hinweggenommen werden kann [3]), außerdem wenn alle Theile sich dem Hauptzweck so unterordnen, daß keiner für sich gelten will, sondern alle wie Glieder eines Organismus lebendig in einander greifen und nur Ein Ganzes erblicken lassen, in welchem das rechte Ebenmaaß sich überall kund giebt [4]). Doch erschöpft diese bestimmte Anordnung der Theile noch nicht den Begriff des Schönen. Dasselbe darf keine bloß vom Zufall abhängige Größe haben [5]); es darf weder zu klein seyn, denn sonst schwindet die klare, deutliche Anschauung, da sie in einem fast unmerklichen Zeitraum Statt findet, noch auch übergroß, weil sich dann die Anschauung nicht zu gleicher Zeit über das Ganze verbreiten kann, sondern die Einheit und der Zusammenhang dem Betrachtenden verloren geht. Das Ueberschaubare ist daher ein nothwendiges Erforderniß der Schönheit. In Hinsicht der Grenze, die hier gesteckt werden kann, ist immer der größere Gegenstand, insoweit

---

[1]) Vergl. Hor. de art. poet. 1—37.

[2]) Vergl. Ed. Müller a. a. O. p. 95 sqq.

[3]) Poet. c. 8 g. E. Vergl. Probl. 17, 1., wo mit Müller statt ἡ δὲ συμμετρία zu lesen ist ἡ δὲ ἀσυμμετρία.

[4]) Vergl. Pol. 3, 13. und oben p. 474.

[5]) Poet. c. 7.

er der Ueberschaubarkeit nicht Eintrag thut, der schönere [1]). Das rechte Maaß kann immer nur bestimmt werden durch den Zweck, welcher dem besonderen Kunstwerke als belebende und gestaltende Seele inwohnt [2]). Eine feste, in sich bestimmte Begrenzung bleibt für das Schöne unerläßlich; hierdurch wird die Klarheit und Anschaulichkeit des Ganzen befördert und das Interesse erhöht, indem sich der innere Zusammenhang auch äußerlich kund giebt [3]). Die Wirkung, welche das Schöne ausübt, beruht eben darauf, daß es ein harmonisch in sich abgeschlossenes Ganze ist, welches sich durch die Idee von innen heraus entwickelt und entfaltet hat, so daß jeder Theil bedeutsam ist und das Allgemeine abspiegelt. Hier im Reiche des Schönen ist Alles getilgt, was der Bedürftigkeit des gewöhnlichen Lebens angehört, hier begrüßen wir freudig eine Schöpfung, wie sie der freischaffende Menschengeist hervorgerufen hat, in welcher alles Abgebrochene, Zerrissene der äußeren Erscheinung [4]) sich auflöst in eine Harmonie, die läuternd, reinigend, veredelnd auf den inneren Menschen einwirkt, und somit beglückend und beseligend wird für die Stunden der Muße. Hierdurch tritt das Schöne in eine wesentliche Beziehung zu dem Guten; denn schön ist, was als an sich erstrebenswerth Lob verdient, oder was, indem es gut ist, zugleich Lust gewährt, weil es gut ist [5]). Den Sinn für das Schöne zu wecken und zu beleben, darin offenbart sich der erziehende Einfluß der Kunst [6]), der ihrem höchsten Zweck am meisten entspricht.

Wie sich nun das Schöne in den besonderen Künsten entwickelt und darstellt, das läßt sich nur in Rücksicht auf die Poe-

---

[1]) Vergl. Pol. 7, 4. Eth. 4, 3.

[2]) S. unten über Tragödie und Epos.

[3]) Vergl. Probl. 17, 9.

[4]) Vergl. Pol. 3, 11. und oben p. 468.

[5]) Vergl. Cic. de off. 1, 27, 95; ib. 1, 28, 98 u. de or. 3, 45, 178.

[6]) Vergl. Pol. 8, 3. 4. 5.

sie mehr ins Einzelne nachweisen, weil Aristoteles derselben in seiner Schrift περὶ ποιητικῆς eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat.

B. Die Poesie und die Besonderung in ihre Artunterschiede.

1. Die allgemeinen Gesetze der Poesie.

Die Poesie unterscheidet sich von den übrigen Künsten durch das Mittel der Darstellung. Das Wort ist es nemlich, durch welches sie nachahmt, sey es nun durch das bloße Wort als solches in prosaischer Rede (τοῖς λόγοις ψιλοῖς) oder durch das Wort in Verbindung mit dem Versmaaß [1]); denn die äußere Form für sich kann nicht entscheidend seyn, ob etwas poetisch ist oder nicht, wiewohl man gewöhnlich den Begriff der Dichtung mit dem Versmaaß verknüpft, und daher sagt: elegische, epische, Dichter und dabei nicht Rücksicht nimmt auf den Begriff der Nachahmung, sondern auf das Metrum, auf Distichen und Hexameter. Pflegt man doch auf gleiche Weise den, welcher einen Gegenstand der Heilkunde oder der Naturwissenschaft metrisch behandelt, einen Dichter zu nennen, obschon Homer und Empedokles außer dem Metrum nichts mit einander gemein haben; deswegen ist der erste zwar mit Recht ein Dichter zu nennen, der letzte aber eher ein Physiolog als ein Dichter. Ganz ebenso würde man den, welcher zu einer poetischen Darstellung alle Versmaaße durcheinander anwendete, wie es Chäremon that, dennoch einen Dichter nennen, obgleich man ihn als solchen nach dem Versmaaß nicht zu bezeichnen wüßte. Mit Recht kann man die in Prosa geschriebenen Mimen des Sophron und Xenarch, so wie die Sokratischen Gespräche (des Alexamenus von Teos) zu den Dichtungen rechnen. Man könnte aber andererseits die Bücher des Herodot in Verse bringen und es würde nichts desto weniger

---

[1]) Poet. c. 1.

eine Geschichte mit dem Metrum als ohne dasselbe seyn [1]). Poetisch wird erst etwas durch die lebendig vergegenwärtigende Darstellung, welche wesentlich zum Begriff der Nachahmung gehört. Diese Lebendigkeit in der Darstellung ist aber nicht bloß durch das Bilderreiche und Ungewöhnliche im sprachlichen Ausdruck zu erreichen, denn dies ist oft nur ein äußerlicher Nothbehelf, um das Trockene des prosaischen Inhalts zu überkleiden [2]). So ist Empedokles bei allem Homerischen seiner Darstellung, bei aller Gewalt der Sprache, aller Gewandtheit im Gebrauche von Metaphern und den anderen poetischen Künsten, dennoch nicht mit Homer in eine Klasse zu stellen [3]). Das Lebendige und Anschauliche in der Nachahmung beruht besonders auf Darstellung von Handlungen und Situationen. Die nachahmende Darstellung der Handlung bildet aber der Mythus [4]) und dieser besteht in der Composition und Anordnung des Stoffs (*σύνθεσις τῶν πραγμάτων* oder *σύστασις τῶν πραγμάτων*) [5]), also in der poetischen Erfindung, kurz in der Idee, welche im Dichter lebendig geworden ist, und diese ist der Ausgangspunkt, gleichsam die Seele der Dichtung [6]);

---

[1]) Poet. c. 9.

[2]) Vergl. Plut. de aud. poet. VI, p. 56 ed. Reiske, wo die philosophischen Lehrgedichte des Empedokles, Parmenides u. s. f. genannt werden *λόγοι κιχράμενοι παρὰ ποιητικῆς, ὥσπερ ὄχημα, τὸν ὄγκον καὶ τὸ μέτρον ἵνα τὸ πεζὸν διαφύγωσιν.*

[3]) Vergl. Ed. Müller a. a. O. p. 111.

[4]) Poet. c. 6: *ἔστι δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἡ μίμησις· λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων.*

[5]) Vergl. ib. c. 7. und über *σύστασις* Phil. des Arist. erst. Bd. p. 76. Anm. 3.

[6]) Poet. l. l.: *ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγῳδίας.* Was Aristoteles von dem Mythus in Bezug auf die Tragödie sagt, kann als allgemeingültig für die Dichtung hier aufgestellt werden, um so mehr als er deshalb zuerst von der Tragödie handelt, weil sie Alles, was sich im Epos findet, gleichfalls hat; daher führt er öfter da, wo er eigentlich von der Tragödie handelt, auch das Epos als Beispiel an.

durch diese erst wird er Dichter, nicht aber dadurch, daß er in Versen schreibt [1]). Der Mythus aber als Stoff der Dichtung braucht nicht der eigenen Erfindung des Dichters anzugehören [2]); ja gerade die besten Tragödiendichter schlossen sich an wenige Häuser an, von denen schreckliche Unglücksfälle und Thaten überliefert waren [3]). Aber deshalb verdienen die überlieferten Mythen nicht immer den Vorzug; auch solchen Dichtungen, in welchen sowol die Handlungen als die Namen vom Dichter erfunden sind, wird Beifall zu Theil, wie es mit der „Blume" des Agathon der Fall war [4]). Es kommt hier einzig und allein auf die Behandlung des Stoffs an. Wenn diese innere Wahrscheinlichkeit und Nothwendigkeit hat und das Ganze in sich abgerundet und abgeschlossen ist, dann fehlt dem Dichter der Beifall nicht. Das Abgeschlossene und in sich Abgerundete (τελεῖον) in der Handlung wird aber nicht dadurch gewonnen, daß der Mythus sich nur auf Eine Person bezieht [5]), denn einem Einzelnen können unendlich viele Dinge begegnen, aus deren Zusammenstellung noch kein Ganzes hervorgeht. Hierin haben alle diejenigen Dichter gefehlt, welche eine Herakleis [6]), Theseis [7]) und ähnliche Werke verfaßt haben; denn sie glauben, weil der Mythus Eine Person betreffe, müsse er nothwendig Einheit haben. Homer stellt dagegen das rechte Muster auf; denn die Odyssee dichtend hat er nicht Alles in diese aufgenommen, was dem Odysseus begegnet ist.

---

[1]) Poet. c. 9: δῆλον οὖν ἐκ τούτων, ὅτι τὸν ποιητὴν μᾶλλον τῶν μύθων εἶναι δεῖ ποιητὴν ἢ τῶν μέτρων ὅσῳ ποιητής κατὰ τὴν μίμησίν ἐστι. Daher stellt auch Aristoteles gleich an die Spitze seiner Poetik besonders die Untersuchung πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους.

[2]) Poet. c. 9.

[3]) Poet. c. 13. p. 1453. a. 17.

[4]) Poet. c. 9. Vergl. ib. c. 15 u. 18.

[5]) Poet. c. 8.

[6]) Vergl. Ulrici a. a. O. I, p. 501 sqq.

[7]) Vergl. ebend. p. 427 sqq.

Nicht schloß er sich an die Aufeinanderfolge der Begebenheiten an, und so hat er z. B. die Verwundung des Odysseus auf dem Parnaß nicht ausführlich dargestellt, sondern nur episodisch eingefügt [1]), und des verstellten Wahnsinns, wodurch sich Odysseus der Theilnahme an dem Zuge nach Troja zu entziehen suchte, gar nicht erwähnt, da von diesen beiden Ereignissen das eine das andere nicht nothwendig bedingt. Eine in sich einige, innerlich zusammenhängende Handlung ist es, welche Homer in seiner Odyssee durchgeführt hat, und ebenso auch in der Ilias. Für jedes Kunstwerk ist Einheit das allgemeine Gesetz, durch welches die einzelnen Theile so in einander verwebt werden, daß keiner sich ohne Zerreißung des Ganzen herausnehmen läßt. Am schlechtesten sind daher von den einfachen Mythen und Handlungen diejenigen, in welchen Episoden auf Episoden gehäuft werden, welche, lose aneinandergereiht, mit der Haupthandlung in keiner wesentlichen Verbindung stehen [2]). Auf solche Weise gestalten entweder schlechte Dichter in ihrer Ungeschicklichkeit die Mythen, oder die besseren Dichter lassen sich zu einem äußerlichen Einlegen von Scenen durch die Schauspieler verleiten, um für diese Forterollen (*ἀγωνίσματα*) zu schaffen. Doch hierdurch wird die innere Ordnung nur gestört und die Einheit der Handlung aufgehoben. Es ist nun soviel einleuchtend, daß Darstellung des wirklich Geschehenen nicht die Aufgabe des Dichters ist, sondern eine solche Behandlung des Stoffes, in der Alles innerlich motivirt ist und daher als möglich erscheint sowol der Wahrscheinlichkeit als der Nothwendigkeit nach. Während der Geschichtschreiber an das Einzelne der Thatsachen gebunden ist,

---

1) Vergl. Od. 19, 392 sqq.

2) Poet. c. 9: *τῶν δὲ ἁπλῶν μύθων καὶ πράξεων αἱ ἐπεισοδιώδεις εἰσὶ χείρισται. λέγω δ' ἐπεισοδιώδη μῦθον, ἐν ᾧ τὰ ἐπεισόδια μετ' ἄλληλα οὔτ' εἰκὸς οὔτ' ἀνάγκη εἶναι.* Vergl. über *ἐπεισοδιώδης* Phil. d. Arist. erst. Bd. p. 564.

nimmt der Dichter einen höheren Standpunkt ein und stellt in dem Besonderen dasjenige dar, was an sich zu allen Zeiten geschehen kann, indem er das Einzelne aus seiner einseitigen Gegenständlichkeit heraushebt und zum Momente der Idee macht, welche das Allgemeingültige und Nothwendige ist gegenüber dem Willkürlichen und Zufälligen der äußeren Erscheinung. Eben deshalb ist die Poesie gehaltvoller und philosophischer als die Geschichte. Das Allgemeine [1]) tritt aber in der Poesie nicht wie in der Philosophie abgesondert für sich auf als Lehre, Lebensregel, als bloßer Begriff und Gedanke, sondern es wird die treibende Macht lebendiger Individuen, so daß es mit ihrer Person auf das innigste verschmolzen ist und die ganze innere Gemüthswelt durchdringt, ohne jedoch den Charakter auszuleeren zu einer bloß abstracten Form, sondern innerhalb des allgemeinen Pathos, welches die wesentliche Einheit bildet, bleibt die Fülle und Lebendigkeit der Individualität erhalten, wie sie sich entfaltet in den verschiedenartigsten Zuständen und Lagen des Lebens. Das Allgemeine ist daher in der Poesie nicht ein unbestimmbares, gehaltloses Etwas, sondern offenbart sich in der charaktervollen Individualität der Person durch Wort und That, die der inneren Wahrscheinlichkeit und Nothwendigkeit gemäß sind [2]), so daß das Einzelne, das Individuelle nicht ein Vereinzeltes, Zufälliges, bloß Aeußerliches bleibt, sondern innerlich bedingt und zusammengehalten wird durch das Allgemeine und somit bedeutsam ist; kurz Geist und Erscheinung haben sich zum concreten Leben durchdrungen. Diese Bedeutsamkeit erstreckt sich bis auf die Ertheilung des Namens. So sehr durch diesen auch die Individuali-

---

[1]) Vergl. über *καθόλου* als das abstract und concret Allgemeine Phil. des Arist. erst. Bd. p. 53. Anm. 4. p. 242. A. 2. p. 328. A. 4. p. 390. A. 5.

[2]) Poet. l. l.: *ἔστι δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖ᾽ ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον.*

tät der Person hervorgehoben wird, so deutet der vom Dichter beigelegte Namen selbst wieder auf die Eigenthümlichkeit der Person hin, insofern sie zugleich einen allgemeinen Charakter repräsentirt und es legen daher die Dichter nach ihrem Belieben den Personen Namen bei, was sich besonders in der Komödie geltend macht [1]), welche sich solcher Namen enthält, mit denen sich die Vorstellung eines bestimmten Individuums verbindet; dagegen richten die Satiriker sich gegen einzelne Individuen und strafen deren verkehrtes Thun und Treiben. In der Tragödie hat man sich aber deshalb an die überlieferten Namen gehalten, weil sie, wie die mythischen Facta, zur Historie geworden sind, wodurch die tragischen Schicksale der Personen eine noch größere Wirksamkeit erhalten. Denn zu demjenigen, was nicht wirklich geschehen ist, haben wir noch nicht das Vertrauen, daß es möglich sey; daß aber das wirklich Geschehene möglich ist, liegt am Tage; denn es hätte nicht geschehen können, wenn es unmöglich wäre. Gleichwohl findet es sich auch in den Tragödien, daß in manchen nur ein oder zwei bekannte Namen vorkommen, und die übrigen vom Dichter erfunden sind, in manchen sogar kein einziger, wie in der „Blume" Agathon's. Während nun in dem poetischen Kunstwerk alles Einzelne als Träger eines Allgemeinen durchweg bedeutsam ist, erzählt dagegen die Geschichte, was der Einzelne der Zeitfolge nach wirklich gethan hat und was ihm begegnet ist. Der Geschichtschreiber muß dies Alles in der einmal gegebenen Ordnung, Stellung und Zeitfolge lassen, ohne daß er es, wie der Dichter, umgestalten und nach einer höheren Wahrscheinlichkeit dem Wesen der Person gemäß läutern und verklären darf; denn in der Historie ist es nicht der Zweck, eine Begebenheit ihrer inneren Einheit nach darzustellen, sondern nur nach der Einheit in der Zeit, und zwar hat der Geschichtschreiber diejenigen Begebenheiten zu berichten, welche

[1]) Vergl. Ritter. commentar. in Poeticae cap. 9 §. 5. p. 153.

sich in einem einzigen Zeitabschnitt mit einer oder mehreren Personen ereignet haben, und von denen jede mit der anderen in einer zufälligen Verbindung steht [1]). Vieles kommt an den Einzelnen durch die äußeren Umstände und Verhältnisse, ohne daß es durch ihn selbst gesetzt ist. Die Wirklichkeit zeigt die einzelnen Erscheinungen in ihrer bedingten, nicht in ihrer menschlich allgemeinen Gültigkeit, daher auf dem Boden der Geschichte die höhere Einheit nicht gewonnen werden kann [2]), wie sie der Dichter bei der freien und unabhängigen Bearbeitung und Gestaltung des Stoffs zu erreichen im Stande ist. So groß nun aber auch die Freiheit ist, welche dem Dichter bei der Behandlung seines Stoffs zu Gebote steht, so darf sie doch nicht in Willkühr und Zügellosigkeit ausarten, sondern sie muß ihre Schranke finden in der Wahrscheinlichkeit und inneren Nothwendigkeit. Daher muß alles Unnatürliche und Unwahrscheinliche fern gehalten werden [3]), und Unmögliches darzustellen ist ein Fehler, wenn dadurch nicht ein poetischer Zweck erreicht wird, d. h. wenn dadurch nicht dieser Theil oder ein anderer an poetischer Kraft und Wirksamkeit gewinnt [4]). Läßt sich indeß der Zweck bei Beobachtung der Kunstgesetze nur irgendwie erreichen, so muß jeder Fehler gegen die Möglichkeit sorgfältig vermieden werden. Zu gerechtem Tadel gereicht daher Unnatürlichkeit und sittliche Schlechtigkeit, wenn man, ohne daß in irgend einer Beziehung eine Nothwendigkeit dazu vorhanden ist, Undenkbares oder Schlechtes hereinzieht [5]). Es darf aber

---

1) Poet. c. 23.

2) Diejenige innere Einheit, welche der Geschichtschreiber vom universalhistorischen Standpunkte zu erreichen im Stande ist, war dem antiken Bewußtseyn noch nicht aufgegangen. Vergl. Ulrici's Charakteristik der antiken Historiographie p. 328 sqq. u. 334. Gervinus, Grundzüge der Historik p. 70 sqq.

3) Vergl. Poet. c. 15 u. 25.

4) Poet. c. 25. p. 1460. b. 24.

5) Poet. c. 25. g. E.

nicht unberücksichtigt gelassen werden, daß manches der beschränkteren Wahrscheinlichkeit widerstrebt, das einer höheren Wahrscheinlichkeit vollkommen entsprechend ist [1]; denn der Dichter Agathon sagt, es sey wahrscheinlich, daß uns manches nicht Wahrscheinliche begegne [2]. Wenn daher getadelt wird, daß die Gegenstände nicht der Wirklichkeit gemäß dargestellt seyen, so läßt sich erwiedern, sie seyen aber so, wie sie seyn sollten, sowie auch Sophokles sprach, er schildere die Menschen so, wie sie seyn sollten, Euripides aber so, wie sie wären [3]. Für das Erforderniß der Dichtung ist das wahrscheinlich Unmögliche besser als das unwahrscheinlich Mögliche [4], wie z. B. Zeuxis Gemälde schuf, die täuschend ähnlich waren, doch in einer Farbenpracht, wie sie die Wirklichkeit nicht darbot [5]. Aber auch in Rücksicht auf das Vollkommnere muß das Unmögliche Geltung haben, wenn es der inneren Wahrscheinlichkeit gemäß ist; denn das Ideal, wie es dem Dichter lebhaft vorschwebt, muß das Uebergreifende seyn [6]. Es zeigt sich daher der Dichter als solcher besonders in der Art und Weise der Behandlung des Stoffes. Die Handlungen, welche er darstellt, müssen ein in sich wahres, lebendiges Ganze bilden, so daß jeder einzelne Moment innerlich vorbereitet und durch die Idee des Ganzen gerechtfertigt erscheint, und sich Alles somit von innen heraus als wahrscheinlich und nothwendig entwickelt. Stellte er daher auch wirklich geschichtliche Begebenheiten dar [7], so würde er doch nicht weniger Dichter seyn, wenn er diese in

---

[1]) Poet. c. 18. g. E.
[2]) Vergl. Rhet. 2, 24.
[3]) Poet. c. 25. p. 1460. b. 32.
[4]) Poet. c. 25. g. E. Vergl. Horat. de art. poet. 338 sqq.
[5]) Vergl. Poet. c. 6. u. Ritter comm. l. l. p. 285. Ferner Quint. 12, 10, 4. Cic. de invent. 2, 1, 1. Plin. 35, 36, 4.
[6]) Vergl. Poet. c. 15. g. E.
[7]) Poet. c. 9. p. 1451. b. 30.

ihrem höheren ideelleren Zusammenhang aufzufassen wüßte, und dadurch den Forderungen der künstlerischen Einheit Genüge leistete.

Um aber noch näher die Art und Weise zu bestimmen, wie der Dichter seinen Stoff zu behandeln hat, muß man auf das zurückgehen, was die Grundlage einer jeden Handlung bildet [1]). Das zur Handlung Bewegende ist sowol der Trieb als auch die Vorstellung oder die intellectuelle Thätigkeit des Geistes; in jenem offenbart sich die sittliche Neigung, auf welcher die eigenthümliche Individualität beruht, und in der intellectuellen Thätigkeit das überlegende, prüfende Reflectiren über die Mittel, wie das Erstrebte zu verwirklichen ist. Es ergeben sich daher als Grundursachen der Handlung die sittliche Neigung oder der Charakter und die Reflexion oder das Denken überhaupt [2]). Es ist nun in Rücksicht des Charakters, der vom Dichter entworfen wird, fürs erste besonders darauf zu sehen [3]), daß derselbe nicht entschieden auf das Schlechte gerichtet seyn darf, wie im Orest des Euripides Menelaos ein solcher bösartiger Charakter ist bei seinem Trachten nach den Erblanden des Orest; im Gegentheil muß das, was erstrebt wird, sittlich gut seyn. Charakter drückt nemlich eine Rede oder Handlung aus, wenn sie die sittlichen Grundsätze (προαίρεσιν) einer Person erkennen läßt [4]), und zwar einen schlechten Charakter, wenn sie schlechte, einen guten dagegen, wenn sie gute Grundsätze kund giebt. Dies hat Geltung ohne Unterschied des Geschlechts und des Standes; denn es kann sowol ein Weib gut seyn als auch ein Sclave, wiewohl in der Regel der Charakter der Weiber niedriger und der des Sclaven schlecht ist [5]). Zweitens muß der Charakter dem Geschlecht,

[1]) S. oben p. 25.
[2]) Poet. c. 6. p. 1449. b. 36.
[3]) Poet. c. 15.
[4]) Vergl. Rhet. 3, 16. p. 1417. a. 15.
[5]) Vergl. Pol. 1, 6 u. 13. hist. an. 9, 1.

dem Alter und den äußeren Glücksumständen angemessen seyn. Es kommt hier vorzüglich auf eine gründliche psychologische Kenntniß an, die dem Dichter ebenso nothwendig ist als dem Redner [1]). So ist der männliche Charakter ein bestimmter und nicht paßt es sich für ein Weib, tapfer und furchterregend, wie ein Mann, zu erscheinen. Drittens muß, abgesehen von dem sittlichen Werthe und der Angemessenheit des Charakters, derselbe innere Wahrheit haben, d. h. er muß übereinstimmend seyn der Denk- und Handlungsweise der Menschen [2]), damit nichts Unnatürliches vorgeführt werde, was der Menschennatur widerstrebt und worin man sich nicht zu finden weiß. Endlich ist viertens nothwendig das Sichgleichbleiben (τὸ ὁμαλόν), das Consequente im Charakter [3]). Derselbe ist von Anfang bis zu Ende harmonisch durchzuführen, und wenn er sich gleich Anfangs als ein unbeständiger, veränderlicher, inconsequenter zu erkennen giebt, so muß sich eine Gleichmäßigkeit in diesem charakterlosen Thun und Treiben darstellen. Ueberhaupt ist bei der Charakterzeichnung, wie bei der Composition des Stoffes, innere Nothwendigkeit und Wahrscheinlichkeit erforderlich. Es muß auch hier das Einzelne gehörig motivirt erscheinen, so daß, wenn eine Person mit diesem oder jenem Charakter spricht oder handelt, dies nach den gegebenen Umständen entweder geschehen kann oder muß. Daher wird aber auch hier, wie bei der Erfindung des Stoffs, der Dichter, so naturgetreu er den Charakter auch darstellt, denselben nach den Gesetzen einer höheren Wahrscheinlichkeit vom bloß Individuellen und Zufälligen zu läutern wissen, und hierin die guten Porträtmaler sich zum Muster nehmen. Wie diese nemlich, wenn sie die eigenthümlichen Züge einer Person wiedergeben, wäh-

[1]) Vergl. Rhet. 2, 12—14; ib. c. 15—17.

[2]) Dies bezeichnet Aristoteles durch ὅμοιον. Vergl. Ed. Müller a. a. O. p. 129.

[3]) Vergl. Horat. de art. poet. 125.

rend sie dieselben ähnlich machen, sie dennoch verschönern, so muß auch der Dichter, wenn er die edlere Menschennatur darzustellen hat, seinem Charakter eine ideellere Haltung geben, und wenn in demselben z. B. Jähzorn, Leichtsinn oder andere Leidenschaften und Schwächen vorherrschend sind, diese getragen seyn lassen von den höheren, edleren Anlagen der Menschennatur [1]). Ein Beispiel hierfür ist die Rauhigkeit in dem Charakter des Achill, wie sie vom Homer dargestellt ist [2]).

Es muß nun außer der Darstellung der Charaktere noch der Gedankengehalt (*διάνοια*) berücksichtigt werden, insofern dieser in einer wesentlichen Beziehung zur Handlung steht und sich besonders darin offenbart, wie etwas dargethan oder eine Ansicht entwickelt wird [3]). Es kommt hier darauf an, das in der Sache Liegende und mit ihr Zusammenstimmende zu sagen. Doch dieser Gegenstand, insofern er alles das umfaßt, was durch die Rede erwirkt werden soll, gehört in die Rhetorik [4]).

Was endlich die Sprache oder Diction (*λέξις*) anbetrifft, in welcher die poetische Erfindung ihren Ausdruck gewinnt, so ist schon bemerkt, wie die metrische Form nicht wesentlich erfordert wird [5]). Um den eigentlichen von dem Dichter zu schaffenden Ausdruck recht bestimmt herauszustellen, geht Aristoteles auf die einfachsten Elemente zurück und entwickelt die

---

[1]) *οὕτω καὶ τὸν ποιητὴν μιμούμενον καὶ ὀργίλους καὶ ῥᾳθύμους καὶ τἄλλα τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἠθῶν τοιούτους ὄντας ἐπιεικεῖς ποιεῖν παράδειγμα σκληρότητος δεῖ οἷον τὸν Ἀχιλλέα Ἀγάθων καὶ Ὅμηρος.*

[2]) Vergl. über den Charakter des Achilles Lange's vermischte Schriften u. Reden p. 145 sqq.

[3]) Poet. c. 6. p. 1450. a. 6. u. ib. p. 1450. b. 11.

[4]) Vergl. oben p. 573.

[5]) Poet. c. 6. g. E.: *λέγω δὲ — λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνείαν· ὃ καὶ ἐπὶ τῶν ἐμμέτρων καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἔχει τὴν αὐτὴν δύναμιν.* Vergl. ib. p. 1449. b. 34.

Entfaltung der Sprache vom einfachsten Laute bis zum Wort und Satz (λόγος) [1]. Da uns die Poesie, wie die Kunst im Allgemeinen, über das Alltägliche des gewöhnlichen Lebens erhebt, so muß auch ihre Diction davon Zeugniß geben, daß wir uns auf einem anderen Boden befinden, als dem der gemeinen Wirklichkeit [2]. Die Sprache der Poesie wird daher Alles zu vermeiden haben, was dem Trivialen, Gemeinen und Niedrigen der prosaischen Redeweise angehört; denn die Poesie ist keine bloße Kopie des Wirklichen, sondern wie in ihr das Einzelne durch die lebendig gestaltende Idee bedeutsam wird, so muß auch die Sprache das Individuelle und Charakteristische der unmittelbaren Wirklichkeit in das läuternde Element der Allgemeinheit erheben. Von den Arten des Nennwortes ist nun die eine einfach, die andere zusammengesetzt [3]; die letztere Art besteht entweder aus einem Wort mit bestimmter Bedeu- und einem ohne bestimmte Bedeutung, oder aus zwei Wörtern mit bestimmter Bedeutung. Jede Benennung aber ist entweder eine gemeinübliche (κύριον) oder ungangbare (γλῶττα) oder metaphorische (μεταφορά) oder schmückende (κόσμος) [4]) oder neugebildete (πεποιημένον) oder verlängerte (ἐπεκτεταμένον) oder verkürzte (ὑφῃρημένον) oder umgewandelte (ἐξηλλαγμένον) Bezeichnung eines Gegenstandes. Der gemeinüblichen bedient sich Jedermann, der ungangbaren aber Andere, die nicht in demselben Dialect reden, wie wir; daher dasselbe Wort zugleich ungangbare und gemeinübliche Bezeichnung seyn kann, nur nicht

---

[1]) Poet. c. 20. Vergl. über ὄνομα und λόγος Phil. des Arist. erst. Bd. p. 55. A. 4. u. p. 90. A. 2. Ueber das Zurückgehen des Aristoteles zu den Vocalen und Consonanten vergl. die geistreichen Bemerkungen Schiller's in dem Briefwechsel zwischen Schiller und Göthe, III, p. 98. Ueberhaupt ist dieser ganze Brief von großem Interesse für die Poetik des Aristoteles.

[2]) Vergl. Rhet. 3, 2. p. 1404. b. 13. u. Poet. c. 25 in.

[3]) Poet. c. 21.

[4]) S. oben p. 632.

bei einem und demselben Volke. Metaphorische Bezeichnung ist die Uebertragung einer anderweitigen Benennung entweder von der Gattung auf die Art, oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf die andere oder nach der Analogie [1]). Eine neugebildete Benennung ferner ist eine solche, welche von Niemandem so gebraucht, sondern vom Dichter eigens aufgebracht wird. Ferner die verlängerten und verkürzten Benennungen entstehen, erstere, wenn sie mit einem längeren Vocal, als dem gemeinüblichen, oder mit einer eingeschobenen Silbe ausgesprochen werden, letztere, wenn etwas davon weggelassen wird. Endlich eine umgewandelte Bezeichnung entsteht, wenn man von der gebräuchlichen Wortform einen Theil beibehält und Anderes hinzuthut. Es besteht nun die Güte des sprachlichen Ausdrucks darin [2]), daß er deutlich und dabei nicht niedrig ist; am deutlichsten wird er freilich seyn, wenn gemeinübliche Benennungen angewandt werden, doch erhebt er sich dadurch nicht über das Niedrige [3]). Edel aber und vom gemeinen Gebrauch abweichend wird der Ausdruck dadurch, daß man sich fremdartiger Bezeichnungen bedient, und zu diesen gehören die ungangbaren, die metaphorischen, die verlängerten, kurz alle Bezeichnungen, welche von dem Gemeinüblichen abweichen [4]). Denn wie sich die Menschen von Fremden mehr angezogen fühlen als von ihren Mitbürgern, ebenso geht es ihnen gerade auch mit dem Stil. Man muß deshalb seiner Sprache einen fremdartigen Anstrich geben; denn das Ferne erweckt nun einmal Bewunderung, und was diese erregt, ist angenehm. Außerdem liegt ein gewisser Reiz in dem uneigentlichen Ausdruck, insofern uns dadurch auf eine überraschende Weise eine neue Anschauung und

[1]) Vergl. Rhet. 3, 4. und oben p. 634.

[2]) Poet. c. 22.

[3]) Vergl. Rhet. 3, 2.

[4]) Vergl. Rhet. l. l.: *τὸ γὰρ ἐξαλλάξαι ποιεῖ φαίνεσθαι (λέξιν) σεμνοτέραν.*

Auffassung des Gegenstandes geboten wird [1]). Wollte man jedoch Alles und Jedes anwenden, wodurch die Diction ungewöhnlich wird, so würde entweder ein Räthsel oder ein Kauderwälsch herauskommen, und zwar ein Räthsel, wenn man in lauter Metaphern, und ein Kauderwälsch, wenn man in lauter ungangbaren Wörtern spräche; denn das Eigenthümliche des Räthsels besteht in der Verbindung von dem, was unmöglich und widerstrebend erscheint, während man doch etwas Wahres sagt. Durch die bloße Art und Weise der Zusammenstellung der Wörter ist dies nicht zu erreichen, sondern durch Metaphern, welche insofern dem Räthsel ähnlich sind, als in ihnen die Bedeutung nicht zugleich mit ausgesprochen ist [2]). Es muß daher das Ungewöhnliche dem sprachlichen Ausdruck nur bis zu einem gewissen Grade beigemischt werden; denn daß derselbe nicht gemein und niedrig erscheine, sollen die ungangbaren, die metaphorischen, die schmückenden und die übrigen oben bezeichneten Ausdrucksarten bewirken, die gemeinübliche Bezeichnung dagegen ihm Deutlichkeit verleihen. Nicht wenig tragen bei zur Deutlichkeit und doch nicht gemeinen Sprachdarstellung die Verlängerungen, Verkürzungen und Umwandlungen der Wörter. Denn weil sie anders lauten als die gemeinübliche Form, erhält der Ausdruck durch die Abweichung vom Gewöhnlichen das nicht Gemeine; dadurch aber daß sie doch immer einen Theil des Gewöhnlichen behalten, wird die Deutlichkeit erzielt. Daher ist der Tadel derjenigen ungegründet, welche über ein solches Verfahren mit der Sprache schelten und den Dichter aufziehen, wie Euklides der Aeltere, welcher in der Meinung, daß es leicht sey, ein Dichter zu seyn, wenn man demselben verstatte, die Wörter zu dehnen und zu recken, soviel er nur wolle, darüber in eben derselben Ausdrucksweise spottete. Freilich wird ein absichtliches

[1]) S. Rhet. 3, 10. und oben p. 642.
[2]) Vergl. Rhet. 3, 2. und oben p. 632.

Haschen nach poetischem Schmuck lächerlich erscheinen, denn alles das, wodurch die Sprache bedeutsam werden soll, darf nicht den Eindruck der Unbefangenheit verlieren; die Rede muß nicht als gemacht, sondern als natürlich erscheinen. Das rechte Maaß hierzu beobachten ist eine gemeinsame Regel für alle Stücke der poetischen Diction; man muß die Beschaffenheit der Gegenstände, das Alter und den Stand der Personen ins Auge fassen, und die Angemessenheit auf diesem Gebiet fordert, daß man ab- und zuzugeben wisse [1]). Die richtige Anwendung von allen den Mitteln, wodurch die Diction poetisch wird, ist nichts Geringes, namentlich ist von Bedeutung der Gebrauch guter Metaphern, der von Anderen nicht erlernt werden kann, sondern Sache des Genies ist [2]). So sehr sich nun auch eine gehobene Sprache für die Poesie eignet, weil diese ein Produkt der Begeisterung ist [3]), so muß der Dichter doch nicht durch die bloße Diction wirken wollen, sondern vielmehr durch Charaktere und Gedanken, welche durch eine zu geschmückte Rede nur verdunkelt werden [4]). Dagegen muß eigene Sorgfalt auf den sprachlichen Ausdruck in den schwachen Stellen verwendet werden, die weder durch Charakteristik noch durch Gedanken hervorstechend sind. Besondere Anmuth und eigenthümlichen Reiz [5]) wird der poetischen Diction durch das Versmaaß verliehen, welches mit derselben in einem inneren Zusammenhang steht [6]); denn das Versmaaß ist eine Kunstform, wodurch die Andeutung gegeben wird, daß wir uns in einer anderen Sphäre befinden, als in der des gewöhnlichen

---

[1]) Rhet. 3, 2. p. 1404. b. 15.

[2]) Rhet. 3, 2. 10. Poet. c. 22

[3]) Vergl. Rhet. 3, 7. extr.

[4]) Poet. c. 24. extr. Vergl. Rhet. 3, 3. p. 1406. a. 33.

[5]) Vergl. Poet. c. 6. über ἡδυσμένος λόγος.

[6]) Rhet. 3, 2.: ἐπὶ μὲν οὖν τῶν μέτρων πολλά τε ποιεῖ τοῦτο, καὶ ἁρμόττει ἐκεῖ· πλέον γὰρ ἐξέστηκε περὶ ἃ καὶ περὶ οὓς ὁ λόγος.

Lebens und Bewußtseyns. Das Versmaaß ist eine besondere Art des Rhythmus [1]), welcher in jeder Rede gefordert wird, weil Alles, was des Rhythmus entbehrt, ins Unbestimmte hinausschweift. Dasjenige nun, wodurch Alles begrenzt und geregelt wird, ist die Zahl, und die Zahlbestimmung für die äußere Form der Rede ist der Rhythmus. Wiederholt sich dieser nach bestimmten Gesetzen, so entsteht das Versmaaß, welches als vom Dichter selbst erschaffen und frei gebildet die Aufmerksamkeit durch den gleichen Tonfall auf sich zieht [2]), und um so wirksamer ist, als es zu dem Inhalt in einer inneren Beziehung steht [3]). So entspricht das heroische Versmaaß am meisten dem Charakter des Epos. Wollte Jemand in einem anderen Metrum oder in verschiedenartigen Versmaaßen [4]) diese erzählende Dichtung ausführen, so würde sich dies als unpassend zu erkennen geben [5]). Denn der Hexameter hat unter den Versmaßen die ruhigste Haltung (στασιμώτατον) und die meiste Würde (ὀγκωδέστατον). Er ist nicht so beweglich, wie das trochäische oder jambische Metrum, dessen Versfüße nicht in dem gleichen Verhältniß 1 : 1 stehen, sondern in dem Verhältniß der Doppelung 2 : 1 oder 1 : 2, und daher in ihrem fallenden oder steigenden Rhythmus eine verschiedene Wirkung ausüben. So ist der trochäische Tetrameter hüpfend und schnell dahinrollend [6]), und mehr zum Tanze [7]), zur schnellen Bewegung der Leidenschaft geeignet. Der jambische Trimeter hat aber mit seinem steigenden Rhythmus den Charakter des Anstrebens, der entschiedenen, thätig zum Ziel hin-

[1]) Poet. c. 4.
[2]) Vergl. Rhet. 3, 8.
[3]) Vergl. Horat. de art. poet. 73—85.
[4]) Wie Chäremon verschiedene Versmaaße durcheinander gebrauchte. Vergl. Poet. c. 1. u. Ulrici a. a. O. I, p. 519 sq.
[5]) Poet. c. 24.
[6]) Vergl. Rhet. l. l.
[7]) Poet. c. 4. g. E.

strebenden Handlung. Der Hexameter dagegen enthält bei dem gleichen Verhältnisse seiner Versfüße ein schönes Ebenmaaß zwischen Verweilen und Fortschreiten und eignet sich in seiner stätigen Wiederkehr [1]) am besten zur ruhigen Entfaltung und Entwickelung fremder Thaten und Situationen. Die dichterische Naturanlage selbst hat auf dies Metrum als das für die epische Composition geeignetste geführt und die Erfahrung es bewährt [2]). Ebenso zeigte sich bei der Fortentwickelung des Drama, wie man auch für dieses allmählig zu der geeigneten, passenden Kunstform gelangte. Zuerst hatte man sich des trochäischen Tetrameter bedient, weil die Dichtung mit Satyrspielen verbunden und mehr auf den Tanz berechnet war. Als aber der Dialog hinzukam, führte die Natur selbst auf das angemessene Versmaaß, den Jambus; denn dieser ergiebt sich in der Unterhaltung von selbst, und man läßt in der gewöhnlichen Umgangssprache am meisten jambische Verse hören [3]), aber selten nur Hexameter, und zwar nur dann, wenn man aus dem gewöhnlichen Ton der Rede hinausgeht. Es steht daher das Metrum und die poetische Diction in einer lebendigen Wechselwirkung. Hiervon kann man sich überzeugen, wenn man an die Stelle der fremdartigen, uneigentlichen Ausdrücke in die Verse die gemeinüblichen, gewöhnlichen setzt [4]); dann zeigt sich, wie durch eine richtige Anwendung von jenen Ausdrücken die Sprache sich über das Gemeine und Niedrige erhebt. Daher verdient auch der Spott und Tadel von denjenigen keine Berücksichtigung, welche gegen die Tragödiendichter geltend machen wollen, daß

---

[1]) Vergl. Poet. c. 5. p. 1449. b. 11.: τὸ μέτρον ἁπλοῦν, welches auch im Gegensatz zur Lyrik und dem Drama ψιλομετρία heißt Poet. c. 2.

[2]) Poet. c. 24.

[3]) Poet. c. 4. Vergl. Rhet. 3, 8.

[4]) Poet. c. 22.

diese sich solcher Formen bedienten, wie sie Niemand in der gewöhnlichen Sprache (ἐν τῇ διαλέκτῳ) anwende. Da das Metrum der besonderen Dichtungsart nicht äußerlich ist, so hängt von demselben zugleich das Eigenthümliche der poetischen Diction ab. So entspricht ein häufiger Gebrauch von zusammengesetzten Wörtern besonders der Dithyrambendichtung, die bei ihrem rauschenden, stürmenden Charakter das Volltönende liebt [1]). Während man ferner im Epos, da es sich in seiner würdevollen Haltung fern hält von der gemeinen Wirklichkeit, alle Formen von fremdartigen und uneigentlichen Ausdrücken gebrauchen kann [2]), ist das Drama im Dialog, der am meisten den Gesprächston nachzuahmen hat, auf das angewiesen, dessen man sich auch in der gewöhnlichen Rede bedient, nemlich auf die gemeinübliche Bezeichnung, auf die Metapher und das Epitheton. Inhalt und Form stehen also bei den einzelnen Dichtungsarten in einer inneren Beziehung, und es ist jetzt nur noch übrig, die Eigenthümlichkeiten derselben näher zu bestimmen.

2. Die besonderen Dichtungsarten.

Wie sich aus der verschiedenen Behandlungsweise eines gegebenen Stoffes das Epos, die Lyrik, das Drama entwickele, ist oben näher erörtert. Rücksichtlich dieser Unterschiede ist aber zu bemerken, wie die lyrische Poesie von Aristoteles nicht weiter behandelt wird [3]). Zwei Hauptrichtungen sind es nach ihm, welche die Poesie gleich bei ihrem Entstehen verfolgte, und die sich in Bezug auf die Wahl des Stoffs nach der Eigenthümlichkeit des Dichters bestimmten, jenachdem er sich zur Darstellung von Handlungen vorzüglicher oder niedriger Personen angezogen fühlte. Handlung bleibt für die Poesie,

[1]) Vergl. Rhet. 3, 3.
[2]) Vergl. Poet. c. 24.
[3]) Vergl. Müller a. a. O. p. 119 sq.

wie für die Kunst überhaupt, die wesentliche Grundlage. Sie prägt sich in dem Mythus aus und die künstlerische Composition desselben ist eine Hauptaufgabe, weshalb Aristoteles hierauf in seiner Poetik das größte Gewicht legt. Handlung (πρᾶξις) bezeichnet aber bei ihm im Allgemeinen die Lage und Situation, in der sich die innere Gesinnung des Individuums kund giebt [1]). Ob nun in der nachahmenden Darstellung der Stoff ganz in Handlung und Thätigkeit aufgeht oder als der Reflex der eigenen Gemüthsstimmung erscheint, dieser Unterschied zwischen der sinnlichen Ausführung des Einzelnen in der Darstellung fremder Thaten und Begebenheiten und zwischen der sinnigen Auffassung des Stoffs in dem Aussprechen der eigenen Gefühle und Empfindungen tritt als wesentlich für Aristoteles um so weniger hervor, als die antike Lyrik einen durchaus gegenständlichen, plastischen Charakter hat. Die reine Menschheit ist die Idee, welche in dem antiken Kunstwerk ihren vollkommenen, anschaulichen Ausdruck gewinnt. Es ist da kein Inneres, kein Gefühl, kein Gedanke, der nicht in die äußere Darstellung heraustrete, keine ahnungsvolle Beziehung auf die übersinnliche Welt des Jenseits findet Statt, sondern nur in dem Leben der Wirklichkeit kann der höchste Zweck erreicht werden. Dagegen ist der christlichen Weltanschauung nicht der Menschengeist das Höchste, welcher der Natur und der gesammten objectiven Welt sein Gepräge aufdrückt, sondern die reine Gottesidee ist es, welche den endlichen Menschengeist emporzieht zu sich, wenn dieser sich widerstandlos hingiebt und sich durch die ihr inwohnende reinigende, heiligende Kraft gestalten läßt, so daß der inwendige Mensch zu einem lebendigen Tempel Gottes werde. Hier geht also die höchste, wichtigste Angelegenheit des Lebens im Innern des Menschen vor sich, und dies ist der Charakter der Innerlichkeit, wodurch die romantische Kunstform im Gegensatz der

[1]) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 487. A. 3.

antiken hervorgerufen und in die Lyrik ein bestimmter, sie von den übrigen Dichtungsarten unterscheidender Charakter gekommen ist. Während daher die moderne Lyrik den Erguß ihres Gefühls gemeinhin selbst zum Gegenstand macht und in der Innerlichkeit der Gemüthswelt verschwebt, indem die eigene Subjectivität sich in dem Streben nach einem Unendlichen, in dem Ahnen eines höheren Glücks gefällt, stellt sich dagegen in der antiken Lyrik zu dem Gefühl, der Empfindung, dem Begehren, welches zugleich ein mehr sinnliches, auf das Irdische gerichtetes ist, immer noch ein außer diesen subjectiven Erregungen befindlicher Gegenstand in bestimmter, fester Umgrenzung neben an, in welchem sich die Stimmungen des Gemüths individualisiren [1]). Wie das Lyrische, diese Innerlichkeit und Subjectivität des Gefühls, alle Gattungen der christlichen Kunst durchdringt, ebenso beherrscht das Objective, das Plastische, das Episch-Dramatische die gesammte antike Kunstwelt. Da nun ferner die Kraft und Bedeutung der Poesie besonders darin besteht, daß sie uns frei macht von den Schranken der gemeinen Wirklichkeit, so können solche Gestaltungen, welche aus dem Leben abkopirt sind, nicht in den Bereich der wahren Poesie gehören, und es sind daher aus ihrem Gebiet auszuschließen die Spottgedichte (ψόγοι), wie sie von den Leichtfertigen ausgingen, die von Witz und heiterer Lust bestimmt, die Handlungen der Untüchtigen darstellten und die Fehler bestimmter Individuen rügten [2]). Höher als solche improvisirte Scheltreden stehen die Parodien, wie eine solche in Homer's

---

[1]) Treffend bezeichnet Gervinus, Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen, I, p. 313 sqq. den Gegensatz zwischen antiker und moderner Lyrik, nur hätte er nicht in seinen Grundzügen der Historik p. 56. die Lyrik als unwesentliche Dichtungsart beseitigen und mit der didactischen Poesie zusammenwerfen sollen.

[2]) Poet. c. 4. p. 1448. b. 27. u. c. 9. p. 1451. b. 14. u. c. 5, wo die individuelle Verspottung durch ἰαμβικὴ ἰδέα bezeichnet wird.

Margites [1]) gegeben ist, wo nicht sowol der Spott, als das Lächerliche in Handlungen zur Anschauung gebracht wird, so daß sich der Margites zur Komödie ebenso verhält, wie Ilias und Odyssee zu den Tragödien [2]), und somit Homer, wie er in der ernsten Gattung sich in ausgezeichnetem Maaß als Dichter gezeigt, in gleicher Weise auch zuerst auf die Grundformen der Komödie hingewiesen hat. Es entwickelte sich nemlich aus den Spottgedichten und Parodien die Komödie, welche sich gleichfalls in den gehaltloseren Sphären des Lebens bewegte. Sie ist freilich eine nachahmende Darstellung gemeinerer Charaktere [3]), die jedoch nicht durchaus unsittlich sind; das Lächerliche ist es vielmehr, was den Mittelpunkt der Komödie bildet. Sie bringt nemlich nicht, wie das Spottgedicht, das an sich Schlechte und Unsittliche zur Anschauung, sondern das Lächerliche, welches eine Art des Häßlichen ist, das als in sich widersprechend verunstaltet; denn es besteht in einem Fehlgreifen und in einer Verunstaltung, die weiter keine schmerzlichen noch verderblichen Folgen hat, wie, um das nächstliegende Beispiel anzuführen, die lächerliche Maske etwas Entstelltes und Verzerrtes, jedoch durchaus Schmerzloses darstellt. Wäre das Lächerliche mit Schmerz verbunden, so würde es Mitleid, ja Furcht und Entsetzen erregen, während es doch an Menschen, Reden und Handlungen zu den lustbringenden Gegenständen gehört. Das Lachen ist eben eine Art der Erholung und Abspannung und darum angenehm [4]). Da nun aber die Komödie von Anfang an nicht sonderlich beachtet wurde [5]),

---

[1]) Vergl. Ulrici a. a. O. I, p. 394. 522.

[2]) Poet. c. 4.

[3]) Poet. c. 5.

[4]) Vergl. Rhet. 1, 11 g. E.

[5]) Poet. c. 5. Vergl. c. 3. g. E., wo die Ableitung des Wortes κωμῳδία angegeben wird, wie sie namentlich von den in dem Peloponnes wohnenden Dorern bestimmt wurde, die deshalb die Komödie als ihr Eigenthum ansprächen, weil die κωμῳδοί ihren Namen nicht

so kann ihre allmählige Fortentwickelung nicht, wie bei der Tragödie, nachgewiesen werden. Auch erhielt sie insofern keine öffentliche Aufmunterung, als der Chor den Komödiendichtern nicht auf öffentliche Kosten durch die Archonten bewilligt wurde; dies geschah erst in späterer Zeit, da es früher dem freien Willen Anderer überlassen blieb, die Kosten der Choraufführung zu übernehmen. Unbekannt ist daher, wer die Masken, die Prologe, die Zahl der Schauspieler und dergleichen mehr aufbrachte. Die ersten, welche eine zusammenhängende Fabel ihren Stücken zu Grunde legten, waren Epicharmus und Phormis, und diese Gestaltung der Komödie ging somit von Sicilien aus. Von den Dichtern zu Athen aber fing zuerst Krates an, die Verspottung einzelner Personen fahren zu lassen, und gab den zu Grunde gelegten Stoffen und Fabeln [1]) eine verallgemeinernde Bedeutung [2]). Wenn nun auch die Komödie sich hierdurch künstlerisch gestaltete und über die Spottgedichte sich erhob, so blieb sie doch auf das Niedrige, Häßliche, auf das an sich Hohle und Nichtige beschränkt, weshalb auch den Jüngeren ebenso wenig gestattet wurde, Komödien zu besuchen, als unzüchtige Gemälde anzuschauen [3]); denn in der alten Komödie namentlich besteht das Lächerliche in schmutzigen Reden, während es in der neuen Komödie in versteckten Anspielungen zu suchen ist [4]). An Darstellungen solcher Gegenstände fanden nur die Leichtfertigen

---

von κωμάζειν hätten, sondern davon, daß sie von den Städtern gering geachtet, auf den außerstädtischen Ortschaften (κῶμαι) umherzögen, die bei den Athenern δῆμοι genannt würden. Vergl. Ulrici a. a. O. II, p. 484 sq.

[1]) Ueber den Unterschied von λόγος und μῦθος vergl. Nitzsch de historia Homeri fasc. poster. p. 53.

[2]) Poet. c. 5. u. 9.

[3]) Vergl. Pol. 7, 17.

[4]) Vergl. Eth. 4, 14.

Wohlgefallen [1]), und da die Poesie vorzüglich das über die gemeine Wirklichkeit Hinausragende darzustellen hat, so geht Aristoteles in Rücksicht auf das, was der Hauptzweck seiner Poetik ist, nemlich die künstlerische Composition, in das Wesen der Komödie nicht näher ein, sondern beschränkt sich auf die epische Dichtung und die Tragödie, welche darin beide übereinstimmen, daß sie eine nachahmende Darstellung gehaltvoller Charaktere sind. Außerdem sind die Darstellungsmittel für das Epos dieselben, wie für die Tragödie, nur daß dieser einige eigenthümlich sind, so daß, wer über den Werth und Unwerth einer Tragödie zu urtheilen versteht, auch über das Epos ein Urtheil hat, und deshalb wird von Aristoteles die Tragödie als die vollkommnere Dichtungsart zuerst in Betrachtung gezogen.

a. Die Tragödie.

Die Tragödie war, wie die Komödie, anfänglich eine improvisirte Darstellung [2]), und ging, wie diese von den Sängern der Phalliker, so von denen aus, welche den Dithyrambus aufführten [3]). An sie machen die Dorier als ihr ursprüngliches Eigenthum Anspruch, weil das Drama überhaupt ihnen zuerst angehört habe, wie es das Wort δρᾶν beweise, womit sie das bezeichneten, was bei den Athenern πράττειν heiße [4]). Allmählig bildete die Tragödie sich aus, indem die Dichter das bereits Vorhandene weiter vervollkommneten, und nach mannigfaltigen Umgestaltungen [5]) blieb sie stehen, nachdem sie ihre naturgemäße Ausbildung gewonnen hatte [6]). Die Zahl der

---

[1]) Vergl. Ed. Müller a. a. O. II, p. 424 sq.

[2]) Poet. c. 4. p. 1449. a. 9.

[3]) Vergl. Ulrici a. a. O. II, p. 480. A. 10. p. 486. A. 39.

[4]) Poet. c. 3. extr.

[5]) Vergl. Ulrici a. a. O. p. 486 sq. 492 u. Welcker's Nachtrag zu der Schrift über die Aeschyleische Trilogie p. 262 sq.

[6]) Poet. c. 4. Vergl. Horat. de art. poet. 275 sq.

Schauspieler brachte zuerst Aeschylus von einem auf zwei [1]); er beschränkte die Chorgesänge und machte die Handlung zur Hauptsache, indem der eine von den Schauspielern die Hauptperson, der Protagonist war; drei Schauspieler und die Decoration führte Sophokles ein. Mit dieser allmähligen Fortentwickelung stand in nothwendiger Verbindung die reichhaltigere Ausführung der Handlung und eine derselben entsprechende Ausdrucksweise, die sich von dem Lächerlichen des Satyrhaften zu dem Würdevollen emporhob, und endlich die Umgestaltung des trochaischen Tetrameter in den jambischen Trimeter. Natürlich mußte man auch, eben weil die Handlung immer mehr vorherrschend wurde, auf die Vermehrung der Episodien, der einzelnen Abschnitte zwischen den Chorgesängen kommen, und überhaupt auf Alles, was unter einer kunstvolleren Ausstattung verstanden wird (ἅ κοσμηθῆναι λέγεται).

Es besteht nun aber das Wesen der Tragödie [2]), wodurch sie sich nach den oben angegebenen Bestimmungen ebensosehr von den übrigen Dichtungsarten unterscheidet, als auch zugleich sich als Kunstwerk zu erkennen giebt, eben darin, daß sie zunächst im Gegensatz der Komödie die nachahmende Darstellung ist von einer Handlung, die einen ernsten Zweck hat, ferner daß die Handlung dem Begriff des Kunstwerks gemäß eine vollständige, in sich abgeschlossene ist und einen bestimmten dem Zweck der Tragödie entsprechenden Umfang hat, ferner daß die Sprache für die Darstellung das Gepräge der Poesie an sich trägt und somit gehoben und veredelt erscheint

[1]) Vergl. Welcker's Aeschyleische Trilogie p. 516. u. O. Müller's Eumeniden des Aeschylus.

[2]) Poet. c. 6. Vergl. die treffliche Entwickelung von Bohtz in dessen philosophischer Abhandlung „die Idee der Tragödie" (Göttingen 1836.) p. 109—149, und Ed. Müller a. a. O. p. 59—71, der außerdem noch p. 378—88. eine gründliche Würdigung der verschiedenen Ansichten über die vielfach besprochene von Aristoteles aufgestellte Definition der Tragödie gegeben hat.

durch die Kunstmittel des Metrums, des Gesanges und des Tanzes, die in der Tragödie eine besondere Gestaltung dadurch erhalten, daß sie in derselben alle wirksam sind, jedoch nicht, wie in der Dithyramben- und Nomenpoesie alle zugleich [1]), sondern nach einander, wie es die verschiedenen Bestandtheile, der Dialog und die Chorgesänge, erfordern, indem in jenem bloß das Metrum zur Veredelung der Sprache dient, in diesen aber außerdem noch Gesang und Tanz hinzukommen. Endlich ist es der Tragödie im Gegensatz des Epos wesentlich, daß sie ihre Darstellung nicht durch Erzählung, sondern durch handelnde Personen vollbringt. Es ist jedoch hiermit das Wesen der Tragödie nicht erschöpft, weil in den angegebenen Bestimmungen sich noch nicht ihr Zweck zu erkennen giebt. Dieser besteht aber darin, daß sie durch die tragischen Gefühle der Furcht und des Mitleids die Läuterung solcher Affecte bewirkt, indem hier überwunden wird das Drückende und Hemmende, überhaupt das Materielle, was der Furcht und dem Mitleid in ihren Einwirkungen auf das Gemüth im gewöhnlichen Leben anklebt. Diese Läuterung vollzieht sich eben dadurch, daß in der Tragödie diese Affecte von ihrer stoffartigen auf das Einzelne und Besondere beschränkten Natur zu rein geistigen Gefühlen, zum Ausdruck des Uebersinnlichen verklärt werden, und somit in der Furcht hervortritt das ideale Moment der Ehrfurcht, der heiligen Scheu vor der allwaltenden Gerechtigkeit, und in dem Mitleid das ideale Moment der Trauer über die Hinfälligkeit irdischer Größe [2]), darüber, daß auch dem Herrlichsten eine Einseitigkeit anklebt, daß auch das Höchste

---

[1]) Vergl. Poet. c. c. g. E.

[2]) Das ideale Moment der Trauer ist ausgesprochen in Schiller's Nänie und in Gordon's Worten (Wallenstein's Tod Act. 3. Sc. 4.) Vergl. Soph. Phil. 504: *χρὴ δ' ἐκτὸς ὄντα πημάτων τὰ δείν' ὁρᾶν· χὤταν τις εὖ ζῇ, τηνικαῦτα τὸν βίον σκοπεῖν μάλιστα, μὴ διαφθαρεὶς λάθῃ.*

und Edelste untergehen muß, weil die Idee nicht existiren kann, ohne in die Gegensätze der Endlichkeit einzugehen. Furcht und Mitleid sind die beiden Gemüthsstimmungen, wodurch ebenso sehr die Sorge für uns selbst, als die Theilnahme von Anderen hervorgerufen wird; in ihnen ist unsere Selbstliebe und unsere Nächstenliebe eingeschlossen. Die Furcht [1]) ist nemlich eine Unlustempfindung oder Seelenstörung in Folge der Vorstellung eines herannahenden Uebels, welches Verderben oder Schmerz droht. Nicht fürchten sich die, welche in sehr glücklichen Verhältnissen leben und meinen, daß ihnen nichts begegnen könne, weshalb sie sich übermüthig, geringschätzig und keck betragen, auch die nicht, welche alles Schlimme schon bestanden zu haben glauben und auf die Zukunft keine Hoffnung mehr setzen. Die Furcht macht zum Berathschlagen geneigt, und frommt es daher, daß Jemand Furcht empfindet, so muß man ihm zu beweisen suchen, er sey in der Lage, daß ihm etwas begegnen könne, weil es schon Größeren so ergangen sey. Wie nun die Furcht bei dem eigenen uns bedrohenden Unglück hervorgerufen wird, so erzeugt sich das Mitleid [2]) bei dem Anblick eines Verderben und Schmerz drohenden Uebels, das einen Anderen trifft, der es nicht verdient hat, zumal wenn man erwarten muß, daß es auch uns selbst wol widerfahren könne oder einem von den Unsrigen, und zwar wenn es schon in der Nähe erscheint. Nicht empfinden diejenigen Mitleid, welche sich für verloren und nichts noch weiter für sich zu fürchten sehen, und auch die nicht, welche sich für höchst glücklich halten und deshalb nicht einsehen, woher ihnen ein Unglück zustoßen könne. Es stehen somit Furcht und Mitleid in einem inneren Zusammenhang und läutern sich gegenseitig zu dem tragischen Gefühl, welches uns ergreift bei den großen allgemeinen Leiden, denen die Menschennatur unter-

[1]) Vergl. Rhet. 2. 5.

[2]) Vergl. Rhet. 2, 8.

worfen ist, und diese wirken um so erschütternder, wenn das Mitleids- und Fürchtenswerthe sich im Verlauf der Handlung mit innerer Nothwendigkeit entwickelt und das Eintreten der Katastrophe zugleich etwas Unerwartetes und Ueberraschendes hat, indem über den Sicheren und Sorglosen das Unglück hereinbricht [1]); denn es hat dann die Eigenschaft des Wunderbaren im höheren Grade, als wenn es von Ungefähr und durch Zufall sich ereignet, und indem es bedeutsam erscheint und auf das Einschreiten einer höheren Macht hinweiset [2]), regt es lebhaft das Verlangen an nach Aufschluß und veranlaßt zum nachdenklichen Sinnen [3]). Es darf aber daher auch das Unglück nicht über einen Schuldlosen hereinbrechen [4]), denn dies würde nicht Mitleid und Furcht, sondern, das sittliche Gefühl verletzend, innere Entrüstung hervorrufen. Auch darf nicht ein durchaus Böser aus Glück ins Unglück gerathen; denn Mitleid äußert sich nur bei einem unverdient Unglücklichen und Furcht bei einem unseres Gleichen [5]). Tragisch wirkt nur ein solcher, welcher weder an Tugend und Gerechtigkeit besonders ausgezeichnet ist, noch auch durch Bosheit und Lasterhaftigkeit ins Unglück geräth, sondern durch irgend einen Fehltritt, zumal wenn noch hinzukömmt, daß er äußerlich durch Glück und Ruhm hochgestellt ist, denn dann steht er zwar als Mensch uns gleich, ist nicht schlimmer, nicht sündiger, als wir selbst, aber dadurch, daß er an Ehre und Macht über uns steht, offenbart sich an ihm noch bestimmter das Wesen des menschlichen Lebens, tritt noch ergreifender das Bild von dem

---

[1]) Poet. c. 9. g. E. u. c. 10. u. 11. Vergl. Rhet. 2, 8. p. 1386 a. 11.

[2]) Vergl. Rhet. 2, p. 1386. a. 6.

[3]) Vergl. Ed. Müller a. a. O. p. 147 sq. über die tragische Verwunderung.

[4]) Poet. c. 13.

[5]) S. die nähere Entwickelung unten, wo die innere Construction der Tragödie behandelt wird.

Schwankenden und Hinfälligen aller irdischen Größe uns entgegen und erhebt uns mit ahnungsvollem Schauer zu der übersinnlichen, unveränderlichen Macht [1]), welche allwaltend und Gerechtigkeit übend eingreift ins Menschenleben. Dies tragische Gefühl der Furcht und des Mitleids muß nicht sowol durch die äußere Aufführung bewirkt werden, als durch die Verknüpfung der Thatsache selbst [2]), so daß wer den Verlauf derselben hört, auch ohne ihn vor Augen zu sehen, Schauer und Mitleid empfindet, wie dies bei Jedem der Fall seyn wird, welcher den Mythus des Oedipus hört; denn hier ist das Fürchtenswerthe, die Strafe, nicht ohne Grund, und das Mitleidswerthe, das Unglück nicht ohne Verschulden. Somit wird daher die tragische Wirkung vorzüglich durch solche Tragödien hervorgebracht [3]), die einen Uebergang aus Glück in Unglück darstellen, indem das einbrechende Verderben nicht durch die Lasterhaftigkeit, sondern durch eine große Schuld eines eher guten als schlechten Menschen herbeigeführt wird. Auch durch die Erfahrung bestätigt es sich, daß auf der Bühne und bei öffentlichen Aufführungen solche Tragödien, wenn sie recht ausgeführt werden, am meisten tragisch wirken; weshalb Euripides, wenn er auch im Uebrigen, was die Anlage seiner Stücke betrifft, nicht zu loben ist, gleichwohl als derjenige Dichter erscheint, welcher sich auf den tragischen Effekt am besten versteht. Dagegen lassen sich bisweilen die Dichter durch die Schwäche des Publikums bestimmen, welches der tragischen Lust die bequemere vorzieht und einen friedlichen, erfreulichen Zustand am Schlusse wünscht. Dies ist aber nicht das Eigenthümliche der tragischen Lust, sondern gehört vielmehr der Komödie an. In dieser treten Leute, wenn sie auch nach dem Mythus die ärgsten Feinde sind, wie etwa

[1]) Vergl. Eth. 3, 10.
[2]) Poet. c. 14.
[3]) Poet. c. 13.

Orest und Aegisth, dennoch am Ende als Freunde von der Bühne ab und Keiner wird von dem Anderen umgebracht.

Nachdem nun das Wesen und der Zweck der Tragödie entwickelt ist, werden sich genauer und bestimmter die ihr eigenthümlichen Bestandtheile nachweisen lassen [1]. Vor Allem ist Handlung wesentliche Bestimmung der Tragödie, und da Handelnde die Darstellung vollziehen, so ist die sinnliche Darstellung für das Auge, die gesammte Ausstattung, welche zur Aufführung gehört (ὄψεως κόσμος) [2], wie Schauspielkunst, Tanz, Scenerie, etwas der Tragödie Eigenthümliches, wodurch sie erst zu ihrer vollen Wirksamkeit gelangt [3]. Zu den darstellenden Mitteln gehören aber außerdem der Gesang für den Chor und die metrische Rede für den Dialog. Es müssen ferner die handelnden Personen individuelle Eigenschaften haben nach ihrem Charakter und ihren Gedanken, wodurch ihre Gesinnungen, Vorsätze, Entschließungen bestimmt werden; denn Gedanken und Charakter sind die zwei Grundursachen der Handlung; sie sind es, durch welche Jedermann glücklich oder unglücklich wird. Die nachahmende Darstellung ist endlich in dem Mythus oder der Fabel des Stücks enthalten. Demnach sind für die Beurtheilung einer jeden Tragödie sechs Punkte wohl zu berücksichtigen: die Fabel, die Charaktere, der sprachliche Ausdruck, die Gedanken, die Aufführung und die Gesang-Composition. Von diesen Punkten beziehen sich der sprachliche Ausdruck und die Gesang-Composition auf die Mittel, mit welchen man darstellt, die Aufführung auf die Art, wie man darstellt, und die Fabel, die Charaktere und die Gedanken auf die Gegenstände, welche man darstellt; und weiter giebt es nichts. Zu diesen Bestandtheilen verhalten sich nun die verschiedenen Dichter auf verschiedene Weise, jenachdem sie auf den einen oder den an-

[1]) Poet. c. 6.

[2]) Vergl. Düntzer a. a. O. p. 39 sq.

[3]) Vergl. Rhet. 2, 8. p. 1386. a. 28.

dern die Wirksamkeit des Ganzen stützen wollen [1]). Doch immer bleibt das wichtigste unter diesen Stücken die Composition der Fabel; denn die Tragödie ist nicht nachahmende Darstellung von Menschen überhaupt, sondern Handlungen, das Leben stellt sie dar, worin Glück und Unglück eingeschlossen ist. Der Hauptaccent liegt auf fortschreitender Thätigkeit und Wirksamkeit, nicht auf der psychologischen Entwickelung eines bestimmten Charakters, worauf sich die Verschiedenheit im Sittlichen gründet [2]). Der Einzelne ist glücklich oder unglücklich je nach seinen Handlungen, und diese sind nicht das bloße Mittel, um den Charakter zu offenbaren, sondern durch die Handlung thut sich der Charakter zugleich mit kund; daher nimmt die Handlung das Hauptinteresse in Anspruch, und es kann somit eine Tragödie nicht ohne Handlung geben, wohl aber ohne individuelle Charaktere. So sind z. B. die Tragödien der meisten neueren Dichter ohne durchgreifende Charakteristik, und überhaupt bringen es viele Dichter gar nicht zu einer festen Bestimmtheit in der Durchführung eines Charakters. Ein ähnlicher Unterschied findet sich auch unter den Malern zwischen Zeuxis und Polygnotus, von welchen dieser sich durch eine edle und scharfe Charakterisirung der verschiedensten mythologischen Gestalten auszeichnete, während dagegen bei Zeuxis in dem Streben nach dem Idealen individuelle Charakteristik verloren ging. Wollte nun Jemand charakterschildernde Reden, künstlich gebildete Ausdrücke und geistreiche Gedanken hintereinander vorbringen [3]), so würde er keine tragische Wirkung hervorrufen, was aber weit eher diejenige Tragödie vermöchte, welche, wenn auch diese Stücke in ihr weit unvollkommener wären, doch eine in sich zusammenhängende Fabel und eine feste Ver-

[1]) Vergl. unten c. 12 u. c. 18.

[2]) Vergl. Poet. c. 2. in.

[3]) Vergl. Horat. de art. poet. 319 sqq.

knüpfung der Handlung hätte. Hierzu kommt noch, daß gerade die wichtigsten Stücke, wodurch die Tragödie die Gemüther fesselt, Bestandtheile der Fabel sind, nemlich die Glückswechsel und Erkennungsscenen. Angehende Dichter sowol als auch fast alle diejenigen, welche sich zuerst in der Tragödie versuchten, bringen eher den sprachlichen Ausdruck und die Charakterschilderung zu einiger Vollendung, als sie die Handlung in sich abzurunden verstehen. Der Grundbestandtheil also und gleichsam die Seele der Tragödie ist die Fabel; das Zweite aber darin sind die Charaktere, gleichwie auch in der Malerei die Zeichnung das Erste ist, die Farbengebung aber dieser erst nachfolgt. Ohne jene würde die Auftragung auch der schönsten Farben nicht ein solches Wohlgefallen erregen, als eine Kreidezeichnung. Das Dritte ist die Gedankenentwickelung, nemlich die Fähigkeit, das in der Sache Liegende und mit ihr Zusammenstimmende zu sagen, ohne durch rhetorischen Prunk bestechen zu wollen [1]). In einer solchen größeren Einfachheit hielten sich besonders die älteren Dichter, während die neueren mehr nach der Weise der Redekünstler sprechen [2]). Das Vierte ist die Diction, wozu endlich als der fünfte und sechste Bestandtheil der Tragödie noch die Gesang-Composition und die Aufführung kommt, von denen jene der Darstellung den meisten Reiz verleibt, diese aber zwar das Gemüth des Hörers fesselt, jedoch das Kunstloseste und am wenigsten Poetische ist; denn das Wesen der Tragödie bleibt dasselbe auch ohne Bühnendarstellung und Schauspieler, und ohnehin ist alles das, was zum scenischen Apparat gehört, mehr Sache dessen, der diesen anfertigt, als des Dichters. Durch Scenerie und Maschinerie wirken zu wollen ist durchaus unkünstlerisch und macht die Dichtung von dem Aufwande der

---

[1]) Vergl. Rhet. 1, 1.

[2]) Vergl. Phil. des Aristoteles erst. Bd. p. 20 sq.

Bühnendarstellung abhängig [1]). Die ächte Tragödie bringt auch ohne Gebärdendarstellung ihre rechte Wirkung hervor; denn schon beim bloßen Lesen ist zu erkennen, was sie vermag [2]).

Da nun die Handlung und deren künstlerische Composition das erste und wichtigste Stück der Tragödie ist, so kommt es besonders auf die gehörige Exposition, auf die Entwickelung des Stoffes an. Als die nachahmende Darstellung einer vollständigen und ein Ganzes bildenden Handlung von bestimmtem Umfang erfordert die Tragödie innere Gliederung [3]). Ein Ganzes nemlich ist das, was Anfang, Mitte und Ende hat. Anfang ist dasjenige, was an und für sich nicht nothwendig ein Vorhergehendes voraussetzt, nach welchem aber seiner Natur nach ein Anderes seyn oder werden muß. Ende aber ist umgekehrt dasjenige, was an und für sich die Folge eines Vorhergehenden seyn muß, entweder mit Nothwendigkeit oder nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge, worauf aber weiter nichts folgt. Mitte dagegen ist das, was selber Folge eines Vorhergehenden, und wovon Anderes wiederum Folge ist. Man kann daher nicht von jedem beliebigen Punkte ausgehen, noch bei jedem beliebigen Punkte endigen, sondern der Verlauf der Handlung muß sich auf naturgemäße Weise entwickeln. Da ferner das Schöne in der rechten Größe und Anordnung der Theile besteht, so ist auch der Umfang für die Tragödie nicht gleichgültig. Die Fabel des Stücks muß übersichtlich und leicht zu behalten seyn, es muß die Einheit und Ganzheit bei der Beschauung nicht verloren gehen. Freilich ist die Länge der Tragödien, insofern Rücksicht genommen wird auf die Zahl der Stücke, welche hintereinander gegeben werden, eine durchaus relative und geht

[1]) Poet. c. 14.
[2]) Poet. c. 26.
[3]) Poet. c. 7.

die Kunsttheorie nichts an; im Gegentheil macht sich in diesem Fall nur ganz äußerlich das Maaß der Zeit geltend, und es müssen die einzelnen Stücke, wenn deren viele sind, ordentlich nach der Uhr abgespielt werden, und äußerlich reihen sie sich an einander, wie verschiedene hintereinander erzählte Anekdoten, die anfangen: „einmal und ein andermal." [1]) Auf solche Aeußerlichkeiten, wie sie bestimmt werden durch Verhältnisse der Bühne, durch den Gebrauch und die Sitte der Zeit, kann die Kunsttheorie sich natürlich nicht einlassen, sondern diese hebt vielmehr nur die in der Natur der Sache liegende Grenzbestimmung hervor, in Folge deren sich die Größe richtet nach dem Umfang, der erforderlich ist zu einer innerlich motivirten Entwickelung von Begebenheiten, so daß innerhalb derselben ein Schicksalswechsel aus Unglück in Glück oder aus Glück in Unglück Statt finden kann [2]). Wenn nun die Handlung nach Anfang, Mitte und Ende organisch in sich gegliedert wird, so daß in derselben nichts überflüssig ist, sondern Alles nach innerer Wahrscheinlichkeit und Nothwendigkeit motivirt erscheint, so ergiebt sich hieraus die Einheit [3]), wie sie von jedem Kunstwerk gefordert wird. Auf eine äußerliche Weise ist diese nicht zu gewinnen, etwa dadurch, daß der Mythus eine und dieselbe Person betrifft. Ebensowenig besteht auch die poetische Wahrheit darin [4]), daß wirklich Geschehenes dargestellt wird, sondern unabhängig von dem Zufälligen des wahrnehmbaren, materiellen Daseyns läßt der Dichter das Besondere an dem Allgemeinen hervortreten und offenbart in dem

---

[1]) Einheit der Handlung ist das Hauptgesetz, mit welcher die Einheit der Zeit und des Orts, die auf eine äußerliche Weise von den Franzosen für die Tragödie früher geltend gemacht wurde, nur insofern in einem inneren Zusammenhang steht, als Mangel an Einheit der Zeit und des Orts die Einheit der Handlung nicht stören darf.

[2]) Vergl. Poet. c. 5. g. E.

[3]) Poet. c. 8.

[4]) Poet. c. 9.

Individuellen das höhere ideelle Wesen der Menschennatur, wie es zu allen Zeiten in dem ganzen Menschengeschlecht sich geltend gemacht hat. Wesentlich bleibt aber für die Tragödie, daß die innerlich zusammenhangende Handlung Mitleid und Furcht erregen muß. Ein Unterschied tritt hier nur rücksichtlich der Mittel ein, durch welche die Handlung jenes tragische Gefühl erregt. Sie kann nemlich einerseits einfach seyn [1]) d. h. ihre Wendung erfolgt ohne plötzlichen Schicksalswechsel oder Erkennung, andererseits verwickelt, indem ihre Wendung durch eine Erkennung oder durch einen plötzlichen Schicksalswechsel oder auch durch beides zugleich geschieht. Das Eine aber wie das Andere muß sich aus der Zusammensetzung der Fabel von selbst ergeben, so daß es durch das Vorhergehende innerlich gerechtfertigt erscheint; denn es ist ein großer Unterschied, ob sich Eins durch das Andere oder Eins nach dem Anderen ereignet. Es besteht aber der plötzliche Schicksalswechsel (*περιπέτεια*) [2]) in dem Umschlagen der Ereignisse in das Gegentheil, und eine solche Umwandelung, nach welcher eine Handlung nicht das Ziel erreicht, dem sie entgegenzustreben schien, muß nach innerer Wahrscheinlichkeit erfolgen, so daß nicht Zufall oder blindes Ungefähr hier sein Spiel treibt. Die Erkennung (*ἀναγνώρισις*) dagegen besteht in der Umwandelung des Nichtkennens in das Kennenlernen, welche entweder zur Liebe oder zum Hasse derjenigen Personen ausschlägt, auf deren Glück oder Unglück die Handlung abzielt. Am wirksamsten ist immer die Erkennnung, wenn sie mit einem plötzlichen Schicksalswechsel eintritt, wie dies im Oedipus der Fall ist. Es kann sich freilich die Erkennung auch auf leblose und überhaupt auf beliebige Gegenstände beziehen, und es ist auch nicht nöthig, daß bei derselben bloß darnach gefragt wird, wer Jemand ist, sondern es kann auch darauf ankommen, ob

[1]) Poet. c. 10.
[2]) Poet. c. 11.

er etwas gethan hat oder nicht. Doch bleibt der Tragödie diejenige Erkennung am meisten eigenthümlich, nach welcher die Persönlichkeit, die früher verborgen war, zur deutlichen Kunde kommt, und wenn hierdurch ein wesentlicher Einfluß auf den Verlauf der Handlung ausgeübt wird; und eine solche Erkennung wirkt, wie gesagt, um so ergreifender, wenn ein plötzlicher Schicksalswechsel sich an sie knüpft, denn eben dann tritt am entschiedensten der Wechsel zwischen Glück und Unglück hervor und erregt das, was die Tragödie bezweckt, nemlich die Gefühle des Mitleids und der Furcht. Es sind demnach plötzlicher Glückswechsel und Erkennung wesentliche Bestandtheile der tragischen Fabel, zu welchen als der dritte noch hinzukommt das Erschütternde (πάϑος), wie es sich offenbart in den großen, gewaltigen Leiden der Menschheit, welche entweder im Innersten des Gemüths oder an dem physischen Leben des Körpers zerstörend wirken. Hierher gehört Tödtung vor den Augen der Zuschauer, schwere Peinigungen, Verwundungen und andere dergleichen mit Schmerz und Betrübniß verbundene Uebel, welche Verderben drohen und den Tod herbeiführen [1]). Je nachdem nun bei der Composition der Tragödie diese Mittel, wodurch die tragischen Gefühle erweckt werden, in Anwendung kommen, danach ergeben sich die verschiedenen Arten (εἴδη) [2]) der Tragödie, nemlich die einfache, die verwickelte, die pathetische, und es wird sich hiernach die Entwickelung des Stoffs verschieden gestalten.

Als ein Ganzes mit Anfang, Mitte und Ende muß sich die Tragödie auch äußerlich gliedern und in bestimmte Abtheilungen sondern [3]). Es lassen sich hier folgende Theile unterscheiden: der Prolog, das Episodion, das Chorikon,

---

[1]) Vergl. Rhet. 2, 8. p. 1386. a. 4.

[2]) Poet. c. 12. in. Vergl. unten c. 13. c. 24. u. oben c. 5. p. 1450. a. 13.

[3]) Poet. c. 12.

welches letzte die Parodos und das Stasimon in sich begreift. Alle diese Theile sind den verschiedenen Arten der Tragödie gemeinsam, dagegen nur einzelnen Tragödien die Gesänge der Bühnenpersonen (τὰ ἀπὸ σκηνῆς) und die Kommoi eigenthümlich sind [1]). Prolog bezeichnet den vollständigen Theil der Tragödie vor der Parodos, dem ersten Auftreten des ganzen Chors und enthält das, was wir die Exposition nennen, in welcher die Persönlichkeiten der Tragödie näher bezeichnet, Zeit und Ort der Handlung angedeutet und die Umstände vorbereitet werden, aus welchen die Collision hervorgeht. Episodion heißt der vollständige Theil der Tragödie, der innerhalb zweier vom ganzen Chor vorgetragenen Gesänge enthalten ist; den Episodien entsprechen unsere Acte, in welchen sich die einzelnen Theile der sich fortentwickelnden Handlung abschließen. Die Epodos endlich ist der vollständige Theil der Tragödie, auf welchen kein Chorgesang weiter folgt, und umfaßt die Katastrophe und die Lösung der Collision. Rücksichtlich der Chorgesänge bezeichnet die Parodos den ersten Vortrag des ganzen Chors [2]), das Stasimon ist Lied des Chors ohne anapästische und trochäische Systeme, welches die einzelnen Episodien abschließt. Die Stasima bilden Ruhepunkte und gewähren, nachdem durch die Collision das Pathos der handelnden Personen hervorgerufen ist, dem Geiste innere Sammlung und Fassung. Die Kommoi end-

[1]) Vergl. Firnhaber's Recension von Waldaestel commentat. de tragoediarum Graecarum membris ex verbis Aristotelis recte constituendis, Neobrandenb. 1837. 4., in Zimmermann's Zeitschrift für Alterthumswissenschaft 1839. No. 85 sqq., wo auf eine gründliche Weise alle subjectiven, auf willkürliche und einseitige Hypothesen gestützten Erklärungsversuche der Aristotelischen Definitionen von den einzelnen Theilen der Tragödie zurückgewiesen werden, und die Untersuchung mit gewissenhafter Treue sich an die Worte des Aristoteles anschließt. Es ist nur zu wünschen, daß Hr. Firnhaber diese Untersuchung weiter fortführe.

[2]) Vergl. Firnhaber a. a. O. p. 686 sqq.

lich sind die zwischen Chor- und Bühnenpersonen gemeinsamen Klaggesänge, welche, wie die Gesänge der Bühnenpersonen, die Monodien, in die einzelnen Episodien eingefügt sind; sie enthalten eine gleichsam lyrische Steigerung des Dialogs und tragen wesentlich bei zur Fortführung und Motivirung der Handlung [1]).

Was nun die innere Construction der Tragödie betrifft, so kommt es hier auf die Motivirung der Handlung an, wie sie dem Zweck, das tragische Gefühl des Mitleids und der Furcht zu erwecken, am entsprechendsten ist [2]), und da dieser am vollkommensten durch die verwickelte Form der Tragödie erreicht wird, nach welcher das, was Glück verkündend war, in Unheil endet, so ergiebt sich hieraus, was in dem Verlauf der Handlung, namentlich in Bezug auf den Charakter des tragischen Helden, ins Auge zu fassen ist. Dieser darf nicht, wie schon oben erwähnt ist, ein Unsträflicher, vollkommen Guter und Gerechter seyn, denn wenn ein Schuldloser aus dem Glück ins Unglück gestürzt wird und über ihn das Verderben (*δυστυχία*) hereinbricht, so erregt dies nur Grausen und Entsetzen (*μιαρόν*), welches sowol das Gefühl des Mitleids als auch das der Furcht vor der strafenden Gerechtigkeit einer höheren Macht aufhebt. Aber ebensowenig darf andererseits ein Lasterhafter aus dem Unglück (*ἀτυχία*) zu Glück gelangen; denn dies ist unter allen der Tragödie am unangemessensten, weil hier alle derselben wesentliche Momente fehlen, indem nicht einmal das allgemein menschliche Mitgefühl (*φιλάνθρωπον*) erweckt wird, jene unveräußerliche Theilnahme an unseren Mitmenschen, aus welcher sich erst Mitleid und Furcht als bestimmte Affecte entwickeln können. Aber es darf auch nicht ein Bösewicht aus glücklicher Lage ins Verderben stürzen, denn wenn in diesem Fall auch das allgemein menschliche

[1]) Vergl. Otfr. Müller's Eumeniden des Aeschylus p. 84.

[2]) Poet. c. 13.

Mitgefühl erregt wird, so steigert es sich doch weder zum Mitleid noch zur Furcht; denn Mitleid äußert sich nur bei einem unverdient Unglücklichen, Furcht bei einem unseres Gleichen. Einen Bösewicht trifft aber das Unglück nicht nur nicht unverdient, sondern seine Gesinnung ist auch nicht mehr eine menschliche. Seine ganze Erscheinung ist zu abnorm, als daß wir ihn noch für unseres Gleichen ansehen und in seinem Unglück ein ähnliches Geschick für uns fürchten könnten. An einem solchen Charakter kann daher das allgemeine Loos der Menschennatur nicht zur Anschauung gebracht werden, und somit bleibt als tragischer Held nur derjenige übrig, welcher in der Mitte steht zwischen der höchsten Tugend und der größten Lasterhaftigkeit. Was über einen solchen hereinbricht, erscheint dann nicht als Folge seiner bösartigen, alles menschliche Gefühl verleugnenden Gesinnung, sondern ist abzuleiten aus einem Fehltritt, einer Verirrung, wie sie in der Beschränkung der menschlichen Natur begründet ist.

In der Bestimmtheit und Entschiedenheit, mit welcher der tragische Held die höheren, idealen Zwecke des Lebens verfolgt, liegt seine Stärke und in dem einseitigen, leidenschaftlichen Enthusiasmus offenbart sich zugleich seine Schwäche, seine Schuld, und diese Beschränktheit der Menschennatur, dies Einseitige, was selbst den edelsten Bestrebungen anhängt, tritt um so ergreifender hervor, je höher der Held steht [1]) und je mehr er zu den Größeren, Mächtigern, ja zu den Besseren und Edleren unseres Geschlechts gehört. Während daher die früheren Dichter jeden beliebigen Mythus in ihren Kreis zogen, haben dagegen die

[1]) Hierin offenbart sich die Ironie des Schicksals, „das sein Opfer desto höher hebt, je tiefer es sinken soll, das uns die menschliche Größe zu zeigen scheint, und vielmehr, eben indem es diese vor uns ausbreitet, die menschliche Schwäche enthüllt." Vergl. Vischer's tiefeindringende Entwickelung über das Erhabene und Komische p. 144.

späteren zu ihren vorzüglichsten Tragödien den Stoff nur von wenigen Familien hergenommen, wie von Alkmäon, Oedipus, Orestes, Meleagros, Thyestes, Telephos [1]), die durch Würde, Ansehen und Glück hervorragten, durch deren Häuser aber der Unglücksdämon zog und die Handelnden verblendete und ins Verderben fortriß [2]). Es bewährt sich hierdurch zugleich, daß nur der Uebergang von Glück zu Unglück vollkommen tragisch ist, und Euripides hat gerade in dieser Beziehung die Wirksamkeit des tragischen Effects auf das Aeußerste gesteigert; aber nicht darf ihm ein Vorwurf darüber gemacht werden, daß die meisten seiner Tragödien einen unglücklichen Ausgang haben, denn dies ist eben das Rechte. Erst den zweiten Rang nimmt diejenige Composition der Fabel ein, welche eine zwiefache Anlage (διπλῆν σύστασιν) hat, so daß ein Theil in Unglück geräth, der andere zu Glück gelangt [3]), wie in der Odyssee die übermüthigen Freier getödtet, der Dulder Odysseus aber gerettet wird. Ein solcher für die Schlechten und Guten entgegengesetzter Ausgang stört in der Tragödie die Einheit des Interesses und läßt keine bestimmte Empfindung in dem Gemüthe zurück. Es kann diese Behandlungsweise nur wegen der Verweichlichung und Entartung des Publikums als die bessere erscheinen. Das Furcht und Mitleid Erregende kann nun zwar durch die äußere Darstellung erregt werden [4]), aber auch aus der Verknüpfung der Thatsachen an sich entspringen, und dies ist das Vorzüglichere und das Zeichen eines besseren Dichters. Die bloßen Schauer- und Schreckensscenen (τὸ τερατῶδες) verfehlen ganz und gar den Zweck der Tragödie,

[1]) Poet. c. 13.

[2]) Vergl. Vischer a. a. O. p. 113 sqq., wo die Schicksalsidee des antiken Dramas auf eine erschöpfende Weise entwickelt ist.

[3]) Hier gilt der Ausspruch: „wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch."

[4]) Poet. c. 14.

welche durch Furcht und Mitleid eine versöhnende Beruhigung der Gemüthsbewegungen bewirken soll. Nur die sich hieraus erzeugende Lust und nicht jede Art des Wohlgefallens darf mit der Tragödie bezweckt werden, und dieser höhere Genuß muß, unabhängig von der Darstellung für's Auge, aus dem Verlauf der Handlung selbst hervorgehen. Es ist daher darauf zu achten, was in Rücksicht auf die Collisionen als Furcht, was als Mitleid erweckend erscheint. Entweder sind es Freunde, oder Feinde, oder einander gleichgültige Personen, die in Collision gerathen. Tödtet ein Feind den andern, so zeigt dies, weder indem die That vollbracht ist, noch indem sie vorbereitet wird, etwas Mitleid Erregendes, außer soviel als überhaupt mit dem Anblick eines Leidens verbunden ist. Dasselbe findet Statt, wenn die Personen weder Freunde noch Feinde sind. Kommen aber unter Befreundeten solche erschütternde Ereignisse vor, z. B. wenn ein Bruder den andern, oder ein Sohn seinen Vater, oder eine Mutter ihren Sohn, oder ein Sohn seine Mutter tödtet oder zu tödten im Begriff steht oder eine ähnliche That vollbringt, so sind das Handlungen, wie sie der Dichter suchen muß. Willkürliche Aenderungen darf derselbe sich in den überlieferten Mythen nicht erlauben, wie wenn er z. B. die Klytämnestra nicht durch Orest, die Eriphyle nicht durch Alkmäon wollte tödten lassen; er muß vielmehr theils erfinderisch seyn, theils die überkommenen Mythen recht benutzen. Hauptsächlich kommt es darauf an, wie der Dichter solche Schreckensscenen motivirt. Es kann, wie die älteren Tragiker darzustellen pflegten, der Handelnde wissen, was und an welchen Personen er es vollbringt, wie auch Euripides die Medea ihre Kinder mordend darstellt [1]). Dann kann aber ferner die That auch so eintreten, daß der Handelnde sie aus Unwissenheit verübt, und erst, nachdem er sie vollbracht hat, erkennt, wen er ermordet, wie Oedipus bei Sophokles;

[1]) Vergl. Bohtz a. a. O. p. 159 sq.

hier liegt freilich die That, nemlich die Tödtung des Laios und die Heirath der Jokaste [1]), außer dem Stück (ἔξω τοῦ δράματος) [2]). Ein dritter Fall ist noch der, wenn die unheilvolle That zwar beabsichtigt, aber nicht verübt wird, entweder weil der, welcher sie verüben will, noch vorher zur Erkenntniß kommt, oder weil er, wohl wissend, gegen wen er seine That beschlossen hat, durch andere Umstände an der Ausführung gehindert wird. Von diesen beiden Motiven ist das letztere das ungünstigste für den Dichter; denn die bloße Beabsichtigung der Unthat hat etwas Gräßliches und Widriges, aber nichts Tragisches, weil das Ergreifende des Leidens fehlt. Deshalb machen die Dichter nur in einigen seltenen Fällen davon Gebrauch, wie z. B. in der Antigone des Sophokles Hämon dem Kreon droht [3]). Diesem Fall zunächst, daß die That bloß beabsichtigt wird, steht derjenige, daß sie wissentlich vollführt wird. Besser aber ist immer diejenige Behandlung der Collision, daß der Handelnde die That unwissend vollbringt und nach deren Vollbringung die Erkennung erfolgt; denn alsdann wird einerseits das Gräßliche vermieden, welches in einer mit völliger Kenntniß verübten Unthat liegt, andererseits ein erschütternder Eindruck durch die Erkennung bewirkt, indem das Mitleid in zwiefacher Beziehung auf das lebhafteste erregt wird, sowol mit dem, an welchem die Unthat verübt, als auch mit dem, der sie in trauriger Verblendung vollbracht hat. Am besten ist aber diejenige Art der Behandlung, nach welcher die Erkennung früher eintritt, als die That geschehen ist. Diese Lösung der Collision, die nur ein besonderes Moment in der Entwickelung des Ganzen bildet, bedingt noch nicht nothwendig die Katastrophe, welche noch immer, wie es

---

1) Vergl. Poet. c. 24. g. E.

2) Poet. c. 15. c. 17. c. 18. Vergl. Horat. de art. poet. 179 sqq.

3) Soph. Antig. 751. Vergl. Knebel in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der Poetik p. 367. Anm. 6.

der Tragödie am meisten entspricht, mit einem unglücklichen Ausgang schließen kann [1]). In Rücksicht nun auf die Arten, nach welchen die Collisionen am wirksamsten hervortreten, hat man früher, mehr von richtigem Tact und gutem Glück geleitet, als durch theoretische Kunstbildung bestimmt, sich auf wenige Häuser beschränkt, in welchen solche erschütternde Unglücksfälle sich ereignet haben. Nächst der künstlerischen Composition der Fabel, diesem wichtigsten und für den Dichter zugleich schwierigsten Stück, haben die Charaktere einen wesentlichen Einfluß auf die Entwickelung der fortschreitenden Handlung [2]). Die Eigenthümlichkeit des poetischen Charakters ist schon oben näher erörtert worden, und ebenso auch nachgewiesen, inwiefern der Handelnde nicht einzig und allein durch unsittliche Motive darf geleitet werden. Der Endzweck der Handlung muß ein sittlich guter seyn und die Collision nur dadurch herbeigeführt werden, daß derselbe anderen Zwecken des Lebens gegenüber, die in ihrer sittlichen Bedeutung gleiche Berechtigung haben, mit einseitigem, leidenschaftlichem Eifer verfolgt wird. Außerdem muß der Fortschritt der Handlung durch das Individuelle der einzelnen Charaktere motivirt seyn und den höheren Gesetzen der Nothwendigkeit und inneren Wahrscheinlichkeit entsprechen. Daher darf auch offenbar der Schluß der Handlung nicht auf wunderbare, übernatürliche Weise erreicht werden, wie in der Medea des Euripides die Handlung abbricht, indem der Wagen des Helios erscheint und die Medea entführt wird [3]). Eine solche Erscheinung höherer Wesen kann nur für diejenigen Vorfälle benutzt werden, die außerhalb des Stücks liegen oder früher geschehen sind, insofern es unmöglich ist, daß ein Mensch sie wissen kann, oder die später geschehen

---

[1]) Vergl. Ed. Müller a. a. O. p. 156. und besonders die daselbst aus Lessing's Dramaturgie citirte Stelle.

[2]) Poet. c. 15.

[3]) Vergl. Knebel a. a. O. p. 369. A. 9.

sollen und einer Vorhersagung und Ankündigung bedürfen; denn den Göttern gestehen wir es zu, daß sie Alles wissen. Auch rücksichtlich der Erkennungsscenen [1]), wodurch für die handelnden Personen eine Umwandelung der äußeren Glücksumstände herbeigeführt wird, darf der Dichter sich nichts Unnatürliches und Willkürliches erlauben. Namentlich ist hier die Art der Erkennung die kunstloseste und zugleich dürftigste, welche durch gewisse äußere Zeichen erfolgt, wie Geburtsmaale, Narben und andere äußerliche Dinge, selbst wenn sie durch den Mythus gegeben sind. Unkünstlerisch sind sie wegen der hier vorherrschenden Absichtlichkeit dessen, der erkannt sein will, und es tritt in diesem Fall, weil die Erkennung nicht mittelst eines mit dem Verlauf der Handlung in Zusammenhang stehenden Moments erfolgt, der bloße Zufall an die Stelle innerer Nothwendigkeit, welche vom Kunstwerk gefordert wird. Zulässiger ist die Anwendung solcher äußerer Erkennungszeichen, wenn durch ein plötzliches, gar nicht beabsichtigtes Eintreffen die Erkennung herbeigeführt wird, wie z. B. Odysseus von der Amme Eurykleia bei dem Abwaschen der Füße an der Narbe erkannt wird [2]); denn hier ist nichts Absichtliches, im Gegentheil Odysseus will noch nicht entdeckt seyn, und dennoch erfolgt die Erkennung ganz naturgemäß. Dagegen erscheint dieselbe Anwendung dieses Wundermaals da unkünstlerisch, wo Odysseus sich durch jene Narbe den Hirten zu erkennen giebt [3]). Eine zweite Art der Erkennung besteht darin, wenn der Dichter absieht von dem durch den Mythus Dargebotenen und das erfindet, was die Erkennung bewirkt. Auch dies ist unkünstlerisch, insofern es als gemacht erscheint und sich nicht aus der Sache selbst entwickelt, wie z. B. in der Taurischen Iphigenie des Euripides Orest von der Iphigenie erkannt

[1]) Poet. c. 16.
[2]) Hom. Od. 19, 392.
[3]) Hom. Od. 21, 219.

wird [1]); denn während Iphigeniens Erkennung durch die Ueberreichung des Briefs auf ganz natürliche Weise erfolgt, beruft sich Orest, um erkannt zu werden, auf solche Zeichen, die der Dichter erst gemacht und nicht aus dem Mythus selbst geschöpft hat, denn dergleichen Aeußerlichkeiten lassen sich leicht erfinden, und der Dichter hätte den Orest auch noch Anderes um der Beglaubigung willen mitbringen lassen können. Eine dritte Art ist die durch Erinnerung bewirkte, wenn Jemand bei irgend einer äußeren Wahrnehmung an früher Geschehenes denkt und dadurch innerlich bewegt wird, wie z. B. beim Alkinous der Gesang des Demodokus den Odysseus rührt [2]), wodurch dieser als Grieche erkannt, und seinen Namen anzugeben und sein Schicksal zu erzählen veranlaßt wird. Eine vierte Art der Erkennung beruht auf einer Schlußfolge, wie z. B. Elektra in den Choephoren des Aeschylus, die Ankunft des Orest aus einer Haarlocke folgert, die sie auf dem Grabmal ihres Vaters findet [3]); denn das Haar ist dem ihrigen ganz ähnlich, es müsse also, so schließt sie, Jemand gekommen seyn, der ihr ähnlich wäre, es sey aber außer Orest ihr Niemand ähnlich. Die beste von allen Arten der Erkennung bleibt immer die, welche aus dem inneren Zusammenhang der Handlung von selbst hervorgeht, indem die Ueberraschung in Folge natürlich zu erwartender Handlungen eintritt, wie in dem Sophokleischen König Oedipus dieser erkennt, daß er der Sohn des Laius und der Jokaste ist, und wie in der Taurischen Iphigenie diese vom Orest erkannt wird, denn es ist der Schwester ein ganz natürliches Bedürfniß einen solchen Brief durch den zurückkehrenden Griechen besorgen zu lassen. Solche Erkennungen haben keine absichtlich ersonnene Kennzeichen, keinen Halsschmuck und dergleichen Dinge nöthig. Wie nun

---

[1]) Vergl. Eur. Iph. Taur. 732.

[2]) Hom. Od. 8, 521.

[3]) Vergl. Aesch. Choeph. 168.

alles Willkürliche in dem Verlauf der Handlung ausgeschlossen seyn muß, so darf der Dichter sich auch um so weniger im Drama Widersprechendes erlauben [1]), als gerade hier die Individuen selbst vor Augen gestellt und ihre Handlungen gegenwärtig vorgeführt werden [2]). Es ist daher nöthig, daß sich der Dichter lebhaft in die Handlung selbst versetze, und sie sich so anschaulich als nur immer möglich vorstelle, damit der Zuschauer nicht im Unklaren bleibe über den Verlauf der Handlung, über den Charakter der Personen und die Bedeutung des Ganzen. Ein sorgfältiger Entwurf von dem Plan und der Anlage des Stücks muß vorhergehen, damit der Dichter sich den Hergang erst im Allgemeinen deutlich mache, wobei alles das auszuscheiden ist, was außerhalb der Sphäre derjenigen Ereignisse vorgeht, die dem Stücke zu Grunde liegen, um auf diese Weise den rechten Ausgangspunkt für das Ganze zu gewinnen. Ist nun so der Stoff in allgemeinen Umrissen festgestellt, dann sind den Personen die Namen beizulegen und die Episodien einzufügen, in denen nichts Ueberflüssiges gestattet werden darf, sondern nur das, was streng zur Sache gehört und in dem Stoffe selbst begründet ist; denn in dem Drama strebt die Handlung gedrungen ihrem Ziele zu, und die Episodien haben daher einen geringeren Umfang, wogegen das Epos durch dieselbe eine große Ausdehnung gewinnt. Eine Hauptsache bleibt im Drama für die Abrundung der Handlung die Schürzung (δέσις) und Lösung (λύσις) [3]). Zu jener gehören die vorbereitenden Ereignisse, welche die Verwickelung herbeiführen und zu dem Punkt hintreiben, wo der Knoten des Geschicks geschürzt ist und die Katastrophe beginnt, von wo der Uebergang zum Glück oder Unglück gemacht wird. Der Ausgangspunkt für solche den Glückswechsel motiviren-

---

[1]) Poet. c. 17.

[2]) Vergl. Poet. c. 24. p. 1460. a. 27.

[3]) Poet. c. 18.

den Ereignisse kann außerhalb des Dramas liegen, so daß zum näheren Verständniß [1]) die Schürzung außer denjenigen Begebenheiten, welche die Verwickelung herbeiführen, oft noch die der Handlung des Stücks vorangehenden Ereignisse andeutend mit aufnehmen muß. Die Lösung dagegen liegt ganz innerhalb des Dramas und enthält das, was vom Beginn des Glückswechsels bis zum Ende geschieht. Die Lösung sowol als auch die Schürzung bleibt von gleicher Wichtigkeit für alle Arten der Tragödie, deren es vier giebt, entsprechend den oben behandelten, der Tragödie wesentlichen Bestandtheilen, insofern nemlich von diesen der eine oder der andere so vorherrschend ist, daß darauf ein besonderer Unterschied begründet werden kann [2]). Nach dieser verschiedenen Behandlungsweise wurden oben die einfache, die verwickelte und die pathetische Tragödie unterschieden, wozu noch als eine vierte Art die Charakterstücke kommen [3]), in welchen ein größeres Gewicht auf die Entwicke-

[1]) Vergl. Poet. c. 15. p. 1454. b. 3.

[2]) Vergl. Knebel a. a. O. p. 265., wo die vier Arten der Tragödie gut entwickelt und classificirt werden.

[3]) Vergl. Ed. Müller a. a. O. p. 156. Das Eigenthümliche der Charakterstücke kann nicht näher bestimmt werden, weil die von Aristoteles als Beispiele angeführten Tragödien sich nicht erhalten haben. Vergl. Welcker's Trilogie p. 544. Als Beispiel der pathetischen Tragödie wird außer dem Ixion (S. Welcker a. a. O. p. 547.) der Ajas des Sophokles angeführt. Die verwickelte Tragödie wird nicht näher durch Beispiele erläutert, sondern bloß als eine solche erklärt, in welcher das Hauptinteresse auf plötzlichem Schicksalswechsel und Erkennung beruht. Die einfache Tragödie kann im griechischen Text keine bestimmte Bezeichnung erhalten, weil die Lesart ὁμαλόν unsicher ist (S. Ritter l. l. p. 212 sq.); es könnte auch mit Rücksicht auf c. 24, wo die vier Arten der Tragödie bestimmt bezeichnet werden, ἁπλοῦν οἷον gelesen werden. Mit Recht deutet Knebel a. a. O. die von Aristoteles angeführten Beispiele, die Phorkiden (S. Welcker a. a. O. p. 381 — 87) und den Prometheus, auf die einfache Tragödie.

lung und Zeichnung der Charaktere gelegt wird, als auf eine lebendig fortschreitende Handlung. Am besten ist es freilich, daß nicht durch das Hervortreten des einen oder anderen Bestandtheils der tragische Effect erreicht wird, sondern daß alle gleichmäßig zu demselben mitwirken, oder wenn nicht alle, doch die bedeutendsten und die meisten, zumal bei den ungerechten Anforderungen, welche man jetzt an den Dichter macht. Denn da in jeder einzelnen Art der Tragödie bereits gute Dichter aufgetreten sind, so soll der Einzelne Jeden in dem, was er Vorzügliches hat, noch übertreffen. Hauptsache bleibt aber die Schürzung und die Lösung, so daß zwei Tragödien nicht sowol wegen ein und desselben zu Grunde gelegten Mythus als vielmehr wegen der nemlichen Verwickelung und Lösung als gleich zu bezeichnen sind. Viele bringen nun die Verwickelung gut, die Lösung aber schlecht zu Stande. Es muß aber in einer guten Tragödie beides gleich beifallswürdig seyn. Außerdem ist nicht unbeachtet zu lassen, daß die Anordnung der Tragödie nicht eposartig, d. h. nicht viele Fabeln umfassend seyn darf, wie wenn z. B. Jemand die gesammte Fabel der Ilias zu einer Tragödie umdichten wollte; denn im Epos können wegen der Ausdehnung desselben die einzelnen Theile sich gehörig entfalten, und die Episoden werden hier gefordert, um die Fülle der Begebenheiten aus einer vielbewegten Zeit mit in den Kreis der Einen Haupthandlung hineinzuziehen. Dagegen würde das Episodenartige in einer Tragödie ganz der allgemeinen Ansicht vom Drama widerstreben. Daher ist es auch gekommen, daß alle Dichter, welche eine ganze Zerstörung Ilions auf die Bühne brachten, wie Aeschylus [1]), und nicht, wie Euripides in seiner Niobe, einen Theil ihres Stoffes behandelten, entweder durchfielen oder sich nicht auf der Bühne hielten (*κακῶς ἀγωνίζονται*), sowie auch Agathon wegen der eposartigen Zusammensetzung seines Stoffes kein Glück machte.

[1]) Vergl. Welcker a. a. O. p. 349 u. 444.

Dagegen erreichen die Dichter bei plötzlichem Schicksalswechsel und bei dem gedrungenen Fortschreiten der Einen Handlung zur Endkatastrophe in vorzüglichem Grad ihren Zweck, Mitleid und Furcht zu erregen und das allgemein menschliche Mitgefühl zu erwecken. Dies letztere geschieht, wenn ein zwar kluger, aber schlecht gesinnter Mensch, wie Sisyphus, überlistet, und ein zwar tapferer, aber ungerechter überwunden wird.

Der Chor endlich, so sehr er auch gleichsam der bloß mit empfindende Zuschauer ist, der mit seinen sinnigen, aus reicher Lebenserfahrung geschöpften Betrachtungen die Handlung begleitet [1]), muß dennoch als eine der handelnden Personen und als integrirender Theil des Ganzen angesehen werden [2]). Er darf daher nicht, wie bei Euripides, einen äußerlichen und willkürlichen Zusammenhang mit der Handlung haben, sondern muß, wie bei Sophokles, innerhalb derselben seine Gefühle und Empfindungen entwickeln. Bei den später folgenden Tragikern hängt das, was gesungen wird (*διαδόμενα*), nicht mehr mit der Fabel des Stücks zusammen, als mit jeder anderen Tragödie. Daher kommt es, daß man eingelegte Gesänge singt (*ἐμβόλιμα ᾄδουσι*); eine Sitte, welche zuerst Agathon aufgebracht hat. Ein solch gänzliches Auseinanderfallen der Handlung und des Chors ist ebenso fehlerhaft, als wenn man eine Stelle oder einen ganzen Auftritt aus einem Stück in ein anderes einfügt.

b. Das Epos.

Das Epos ist als die erzählende, in Herametern darstellende Poesie oben von den übrigen Dichtungsarten näher unterschieden. An dasselbe muß, wie an die Tragödie, die Forderung gemacht werden [3]), daß die einzelnen Mythen sich dra-

---

[1]) Vergl. Probl. 19, 48., wo Aristoteles die Handelnden den Helden, die Menschen des Volks dem Chor gleichstellt.

[2]) Vergl. Horat. de art. poet. 193 sqq.

[3]) Poet. c. 23.

matisch zusammenordnen und zwar zu einer in sich einigen, vollständigen und in sich abgeschlossenen Handlung, welche Anfang, Mitte und Ende hat, damit ein organisches Ganze entstehe, welches das ihm eigenthümliche Wohlgefallen hervorbringe. Erst durch diese höhere künstlerische Einheit erhebt sich das Epos über die gewöhnliche Geschichtserzählung, in welcher man genöthigt ist, nicht eine einzige Handlung darzustellen, sondern einen einzigen Zeitabschnitt, nemlich was sich in diesem mit einer oder mehreren Personen zugetragen hat, wobei die einzelnen Begebenheiten in einer zufälligen Verbindung mit einander stehen. Denn sowie um dieselbe Zeit die Seeschlacht bei Salamis und die Schlacht gegen die Karthager in Sicilien vorfielen [1]), die durchaus keine Beziehung auf einen gemeinsamen Zweck hatten, so ereignet sich öfter in zusammenhängender Zeitfolge eine Begebenheit mit einer anderen, ohne daß beide auf Einen Punkt, auf ein einziges Ziel Bezug haben [2]). Freilich machen es die meisten Dichter so, und man muß sich deshalb um so mehr an Homer halten, der auch in Rücksicht auf künstlerische Einheit vor den übrigen eben dadurch als ein göttlicher Dichter erscheint, daß er nicht den trojanischen Krieg, der doch Anfang und Ende hatte, in seinem Gedicht ganz darzustellen unternimmt, weil es zu lang geworden und nicht leicht überschaubar gewesen seyn würde, oder irgend einen anderen Krieg wählte, der dem Umfang nach ein gehöriges Maaß hatte, aber zugleich wegen des bunten Durcheinander verwickelt war. So wählte er vielmehr nur einen Theil aus dem trojanischen Krieg, den Streit zwischen Achill und Agamemnon, und verwendete Vieles von den übrigen Ereignissen zu Episoden, wie den Schiffskatalog und andere Episoden, mit welchen er seine Dichtung durchwebte. Die anderen Dichter dagegen wählen sich zum Gegenstande Eine Person, Eine Zeit und

---

[1]) Vergl. Herod. 7, 166. dagegen Diod. 11, 21 sqq.

[2]) Vergl. Welcker a. a. O. p. 477.

eine vieltheilige Handlung, wie der Dichter der Kyprien [1]) und der kleinen Ilias [2]). Bei der Einheit der Handlung in der Ilias und Odyssee läßt sich daher aus jeder eine oder höchstens zwei Tragödien machen, während aus den Kyprien bei der Verschiedenartigkeit des Stoffs viele und aus der kleinen Ilias mehr als acht Tragödien gemacht werden können [3]). Wie nun in der Behandlungsweise des Stoffs in Rücksicht auf Einheit und Abgeschlossenheit der Handlung, so entspricht auch in den besonderen Arten das Epos der Tragödie [4]). Dasselbe muß entweder einfach oder verwickelt oder charakterschildernd oder erschütternd seyn. Ebenso finden sich in beiden dieselben Bestandtheile, der Mythus, die Charaktere, der Gedankengehalt, die poetische Diction; nur die Gesang-Composition und die Aufführung ist vom Epos ausgeschlossen. Mit Rücksicht auf die besonderen Arten bedarf es auch im Epos der plötzlichen Schicksalswechsel, der Erkennungsscenen und der erschütternden Ereignisse. Alles dies hat nun Homer zuerst und auf eine befriedigende Weise angewandt. Denn seine beiden Gedichten sind so componirt, daß die Ilias einfach und zugleich pathetisch, die Odyssee aber, insofern sie durchaus auf der Erkennung des Odysseus beruht, verwickelt und zugleich charakterschildernd ist. Ueberdies zeichnet sich Homer in der Diction und im Gedankengehalt so aus, daß er hierin Alle übertroffen hat.

Was nun aber den Unterschied zwischen Epos und Tragödie betrifft, so beruht dieser besonders auf dem äußeren Umfang und dem Versmaaß. In Rücksicht des äußeren Umfangs ist oben die nähere Bestimmung schon angegeben, nämlich daß Anfang und Ende sich zugleich muß gut übersehen

---

1) Vergl. Ulrici a. a. O. I, p. 410—15.

2) Vergl. ebend. p. 417—20.

3) Vergl. Knebel a. a. O. p. 375 sq.

4) Poet. c. 24.

lassen. Während nun die Tragödie sich auf einen kurzen Zeitraum beschränkt, etwa auf den eines Tages, und diese Zeit nur wenig überschreitet, ist das Epos der Zeit nach unbeschränkt [1]). Es würde die Ueberschaubarkeit des Ganzen in den epischen Gedichten mehr Statt finden, wenn die Anlage kürzer wäre, als die der alten Dichter, etwa von der Länge so vieler Tragödien als in einer Vorstellung gegeben zu werden pflegen, denn alsdann würde die Auffassung des Ganzen in seiner Einheit dem Hörer erleichtert werden. Zur Erweiterung des Umfangs trägt aber in der epischen Dichtung ein bedeutender, ihr eigenthümlicher Vorzug bei [2]). In der Tragödie nemlich ist es nicht zulässig, mehrere gleichzeitige Begebenheiten darzustellen, sondern nur die einzelne Handlung, welche auf der Bühne vorgeht und von den Schauspielern ausgeführt wird. In dem epischen Gedicht aber lassen sich, weil es eine Erzählung ist, viele gleichzeitige Begebenheiten entfalten, durch welche, wenn sie zur Sache gehören, die Fülle und der Reichthum (ὄγκος) des Gedichts gesteigert wird. Dieser Vorzug verleiht somit dem Epos einen nicht geringen Glanz, daß es die Aufmerksamkeit des Hörers bald da bald dorthin lenken und verschiedenartige Episoden einfügen kann; denn die Einförmigkeit ist, weil sie schnell sättigt, Schuld daran, daß viele Tragödien durchfallen. Was aber das Versmaaß anbetrifft, so ist das heroische dem Charakter des Epos am angemessensten.

In Rücksicht der Darstellung aber verdient Homer besonders deshalb Lob, daß er allein unter den Dichtern erkannt hat, was er als epischer Dichter darzustellen habe. Dieser darf nemlich sehr wenig in eigener Person reden; denn er ist nur darin

---

1) Vergl. Poet. c. 5. g. E.

2) Vergl. Poet. c. 17. g. E., wo der Inhalt der Odyssee in seinen allgemeinen Umrissen (ὁ λόγος) angegeben wird, um die Erweiterung, welche derselbe durch die Episoden erhalten hat, anschaulich zu machen.

nachahmender Darsteller, daß er in seinem Fühlen und Denken nicht sich, sondern Andere in ihrem Thun und Handeln vorführt. Die übrigen Dichter lassen ihre eigene Person durch ihr ganzes Werk hindurch hervortreten, stellen aber nur Weniges und an wenigen Stellen wirklich nachahmend dar [1]). Homer aber führt nach wenig einleitenden Worten sogleich einen Mann oder ein Weib oder irgend ein anderes Wesen in voller Individualität des Charakters ein. Was ferner das Wunderbare betrifft, so ist zu bemerken, daß, während dieses auch in der Tragödie vorkommen muß, das Epos mehr noch das Undenkbare zuläßt, welches den höchsten Grad der Verwunderung zur Folge hat, und dies um so eher aufnehmen kann, als die Handelnden nicht Gegenstand unmittelbarer Anschauung sind. Es ist nemlich das Undenkbare nur so lange wunderbar, als es nicht deutlich erkannt wird, denn sonst erscheint es leicht als lächerlich, wie es z. B. der Vorgang bei der Verfolgung des Hektor seyn würde [2]), wenn man ihn auf die Bühne brächte und dort sähe, wie das ganze Heer so still dastände ohne allen Antheil am Kampf, und Achilles athemlos laufend demselben verbietend zuwinkte. Was aber Verwunderung erregt, das ergötzt; dies läßt sich schon daraus abnehmen, daß Jedermann beim Erzählen gern vergrößert, in der Meinung damit zu gefallen. Ja Homer zeigt, wie die handelnden Personen selbst Unwahres vorbringen und auf überraschende Weise einen Fehlschluß veranlassen können, wie z. B. Odysseus sich vor der Penelope als einen Bruder des Idomeneus darstellt und vorgiebt, den Odysseus gesehen zu haben [3]), was Pene-

[1]) Vergl. Rhet. 3, 14., wo Chörilus, der den Sieg der Athener über Xerxes in einem epischen Gedicht besang, als Beispiel solcher Dichter angeführt wird, die in den Eingängen die Nachsicht der Hörenden sich erbitten. S. Ulrici a. a. O. p. 506 sqq. u. Horat. de art. poet. 136 sqq.

[2]) Hom. Il. 22, 205 sqq.

[3]) Hom. Od. 19, 165 sqq.

lope für wahr hält, weil er ihr die Kleidung des Odysseus beschreibt; denn man glaubt von dem, was die Folge ist, auf das schließen zu können, durch welches dieselbe herbeigeführt wird. Wenn daher das Erste, das Veranlassende, nicht Statt findet, aber das Zweite, die Folge sich zu erkennen giebt, so glaubt man dennoch, daß auch jenes sey oder geschehe oder hinzugedacht werden könne; denn weil unsere Seele einmal weiß, das Zweite sey wahr, so macht sie den Fehlschluß, als müsse auch das Erste Statt finden [1]). Es muß jedoch das Unmögliche, was der Dichter uns glauben machen will, nicht gerade zu ungereimt seyn, namentlich dürfen innerhalb der Entwickelung des zu Grunde gelegten Mythus keine undenkbaren Bestandtheile enthalten seyn [2]). Entspricht daher die Entwickelung des Ganzen den Forderungen der inneren Wahrscheinlichkeit, so kann der Dichter auch wol eine Seltsamkeit aufnehmen. Es würde z. B. das Undenkbare in der Odyssee da, wo Odysseus von den Phäaken schlafend auf Ithaka ausgesetzt wird, sicher als unzulässig erscheinen, wenn ein schlechter Dichter sich daran versuchte; so aber hat Homer durch die Anmuth der Darstellung das Unstatthafte verhüllt, und es wird über dasselbe kein klares Bewußtseyn gewonnen. In solchen Fällen ist es daher nöthig, daß der Dichter besondere Sorgfalt auf den sprachlichen Ausdruck verwende.

Unter den Streitfragen nun, die über die Freiheit, welche ein Dichter sich erlauben darf, namentlich an Homer sich angeschlossen haben, ist vorzüglich der Zweifel hier noch zu berücksichtigen, ob die epische Darstellungsform oder die tragische den Vorzug verdiene [3]). Als Tadel wird zunächst gegen die

---

[1]) Vergl. Düntzer a. a. O. p. 215 sqq. und daselbst auch die aus Spengel's Abhandlung mitgetheilte Entgegnung auf Ritter's Einwendungen wegen der Νίπτρα.

[2]) Vergl. oben p. 706.

[3]) Poet. c. 26.

Tragödie ausgesprochen, daß sie, weil sie Alles zum Gegenstand unmittelbarer Anschauung mache, zu plump und handgreiflich sey, gleichsam als ob die Zuschauer die Sache sonst nicht verstehen könnten, so daß sie hiernach in demselben Verhältnisse zum Epos stände, wie die spätere Schauspielkunst zu der früheren. Während nemlich die älteren Schauspieler, wie Myniskus, sich durch eine einfache Action auszeichneten, übertrieben die jüngern es gar sehr mit ihren Gesticulationen, daher Myniskus den Schauspieler Kallippides einen Affen nannte. Eine gleiche Ansicht hatte man auch vom Schauspieler Pindar. Daher wird nun behauptet, die epische Dichtung eigne sich für ein gebildetes Publicum, welches der äußeren Darstellung der Gebärden gar nicht bedürfe; die tragische Kunst passe dagegen für ein niedrig stehendes Publicum, und somit sey offenbar diejenige Kunst, welche den sinnlichen Reiz lebhafter Gesticulationen fordere, die schlechtere. Indeß trifft ein solcher Vorwurf nicht sowol die Kunst des Dichters als die des Schauspielers; kann doch der Rhapsode beim Vortrage epischer Gesänge, wie Sosistratus, eben so sehr als der, welcher lyrische Gedichte vorträgt, sich Uebertreibungen in seinem Gebärdenspiel zu Schulden kommen lassen. Ohnehin ist nicht jede lebendige Darstellung für's Auge zu tadeln, wie ja auch nicht der Tanz gemißbilligt wird, sondern nur eine Art von Bewegungen, wie sie dem Kallippides zum Vorwurf gemacht werden und gegenwärtig noch Anderen, weil sie in ihren Darstellungen Sclavinnen nachahmten. Außerdem übt die Tragödie auch ohne Aufführung, wie das Epos, ihre Wirksamkeit aus; schon beim bloßen Lesen erkennt man, was sie vermag. Wenn sie daher, abgesehen von der Aufführung, auf die sie Verzicht leisten kann, in den übrigen Stücken den Vorzug verdient, so trifft sie der Tadel gar nicht, welcher ihr gemacht wird. Voraus hat sie aber eben dies, daß sie alle Kunstmittel besitzt, durch welche das Epos wirkt; ja selbst des Hexameters bedient sie sich in einzelnen Partien, wo derselbe dem

Inhalt angemessen ist, und dann ist die Musik und die Aufführung kein unbedeutender Bestandtheil, wodurch das Wohlgefallen auf das lebhafteste erregt wird. Ferner erhält sie eine große Lebendigkeit sowol durch die Erkennungsscenen als auch durch die handelnde Thätigkeit selbst, durch welche die Begebenheiten unmittelbar vergegenwärtigt und nicht in bloßer Erzählung als vergangen dargestellt werden. Hierzu kommt noch, daß sie das Ziel ihrer nachahmenden Darstellung in einem kleineren Zeitraum erreicht; denn eine gedrängtere Handlung ist wohlgefälliger, als eine sich durch eine lange Zeit hindurchziehende; man denke sich z. B. den Oedipus des Sophokles in so viele Hexameter gebracht, als die Ilias enthält! Außerdem läßt das Epos auch nicht eine solche strenge Einheit der Handlung zu, wie die Tragödie; wofür ja der Beweis darin liegt, daß aus jeder beliebigen epischen Darstellung sich mehrere Tragödien bilden lassen. Wollte daher der epische Dichter die Einheit der Handlung streng durchführen und nur Eine Fabel darstellen, so würde diese bei einer kurzen Behandlung nothwendig entweder kahl und zugespitzt (*μύουρος*) oder bei einer dem Zweck des Epos entsprechenden Ausdehnung breit und wässerig erscheinen. Verbindet er aber mehrere Mythen und webt er diese episodisch in die eine Haupthandlung ein, so geht die vollkommene Einheit des Werks verloren, wie sie im Drama zu erreichen ist. Auf diese Weise enthalten Ilias und Odyssee viele solche Theile, die an und für sich schon einen Umfang haben, um als ein selbstständiges Ganze behandelt werden zu können, und dennoch ist die Anlage dieser Gedichte so vortrefflich als möglich, und jedes bildet so gut, als es vom Epos nur gefordert werden kann, die Darstellung einer einzigen Handlung. Zu allen diesen Vorzügen der Tragödie kommt nun noch die Wirkung, die sie auf das Gemüth ausübt, welche Zweck der Kunst ist; denn nicht jedes beliebige Wohlgefallen soll durch sie erregt werden, sondern, was erstrebt wird, ist die versöhnende Beruhigung der inneren Be-

wegungen des Gemüths, und diese wird gewonnen durch die Erregung des tragischen Gefühls der Furcht und des Mitleids, und eben deshalb ist es offenbar, daß die Tragödie höher steht, weil sie den Zweck in vollkommnerem Grade erreicht.

Außer der strengeren Einheit der Handlung ist es also besonders die mächtigere Einwirkung auf das Gemüth, weshalb der Tragödie der Vorzug vor dem Epos eingeräumt wird, und eben hierin tritt die innere Beziehung der Kunst zur Sittlichkeit hervor, wie sie oben [1]) schon näher nachgewiesen ist. Nicht wird aber wegen dieses Zusammenhangs mit dem Ethischen die Kunst in den Dienst der Moral und Belehrung gestellt, denn sie ist eine freie, dem Menschengeist inwohnende, selbstständig bildende Kraft, welche sich erhebend über das Sinnliche, neue Schöpfungen hervorruft, in welchen sich die Gegensätze und Widersprüche des endlichen Lebens in eine harmonische Einheit auflösen, wodurch ein reinigender, läuternder Einfluß auf das Gemüth ausgeübt wird. Je tiefer die Kunst eingriff in das gesammte Leben der Griechen, je selbstständiger sie sich als das Product der freischaffenden Geistesthätigkeit darstellte, um so anregender mußte sie für den Forscherblick des Aristoteles seyn, sie in allen ihren Richtungen zu betrachten, ihr Wesen und ihre Gesetze zu ergründen. Eine reiche Fülle von Kunstwerken lag vor ihm ausgebreitet; an diese trat er heran mit sicherem Anschauen und tiefeindringender Schärfe des Geistes. Das Einzelne fruchtbar ergreifend, entwickelte er aus dem Besonderen das schöpferische Allgemeine, welches die Kunstwerke ins Leben gerufen hatte. Von hieraus ergab sich ihm ebensowol der innere Zusammenhang als auch der Unterschied der einzelnen Künste, und in Bezug auf letztere stellte er namentlich für die Poesie die allgemeinen Gesetze fest, und wies diese in ihrer Besonderung noch näher nach in denjenigen beiden Dichtungsarten, welche die höheren, idealen Zwecke des Lebens zu ihrem

[1]) S. oben p. 663 u. 675.

Gegenstand haben, nemlich in der Tragödie und im Epos. Ueberall faßte er dem Princip seiner Philosophie gemäß Ideales und Reales, Form und Inhalt in ihrer gegenseitigen Durchdringung auf, beherrschte mit freiem, unbefangenem Blick den Reichthum seines Stoffes und legte somit zuerst den Grund zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Kunst, wobei sich von Neuem die ächte Methode der Empirie bewährte, durch welche er die verschiedenen Seiten des realen Universum dem denkenden Geist erst erschlossen hat. Indem er nun auf diese Weise jedes Gebiet der natürlichen und geistigen Welt gleich umfassend und eindringend behandelte, schuf er zuerst eine feste, sichere Grundlage für die besonderen Wissenschaften und übte auf die weitere Gestaltung derselben den nachhaltigsten Einfluß aus.

Ende.

Register.

I. Sach-Register.

B.

E.

L.

U.



Z.

II. Griechisches Wortregister.

Α

Β

Γ

Ξ

Ο

Π

Ρ

Σ







